



MÁSTER

Europa y el Mundo Atlántico:
Poder, Cultura y Sociedad

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**La presencia de las minorías en el Valladolid
Medieval. El caso de los judíos**

Presentado por **Isabel Daniel Pérez**
Dirigido por Olatz Villanueva Zubizarreta

Convocatoria 2023-2024

Resumen: Este trabajo trata de acercarse a la minoría judía en Valladolid durante la Baja Edad Media dentro del contexto general de los hebreos en Castilla. Se siguen los avatares de la comunidad desde su llegada hasta la expulsión, a través de los documentos y el posible rastro de un patrimonio israelita, a un tiempo visible y oculto en las calles de la ciudad.

Palabras clave: judíos, minoría, medieval, Valladolid, patrimonio

Summary: This paper tries approaching to the Jews minority in Valladolid during the Middle Ages in the general context of the Castilian Hebrews. It proceeds with the avatars of the community since its arrival until its ejection, through the documents and the possible trace of a Israelite heritage, at both visible and hidden time in the streets of the city.

Keywords: jews, minority, medieval, Valladolid, heritage

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	7
2. UNA LARGA ESTANCIA. CONTEXTUALIZANDO EL TEMA.....	15
2.1. Primeros judíos en Hispania.....	15
2.2. La minoría judía en al-Ándalus	20
2.3. Continuando en minoría. Los judíos en los reinos de León y Castilla	24
2.3.1. El asentamiento y su regulación. Derechos, limitaciones y prohibiciones	24
2.3.2. El marco jurídico y organización interna: las aljamas	29
2.3.3. Geografía y demografía de las aljamas judías castellanas	32
2.3.4. Vivir en minoría	37
2.3.5. Los representantes de la minoría en la política castellana	42
3. LOS JUDÍOS DE VALLADOLID EN LOS SIGLOS XII Y XIII.....	46
3.1. Las primeras menciones de la presencia judía en la villa	46
3.2. La vida en la aljama	52
3.3. La demografía judía en Valladolid: apuntes para conocer su número.....	61
3.4. El desaparecido patrimonio judío de Valladolid.....	65
3.4.1. Las sinagogas	65
3.4.2. Los cementerios.....	68
3.4.3. El ajuar doméstico: la festividad de la Janucá.....	71
3.4.4. La vestimenta y los adornos personales	73
3.4.5. Un hogar judío	77
4. EL CAMBIO DE PARADIGMA DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV	82
4.1. La guerra Trastámara y los pogromos de 1391. Su incidencia en Valladolid	82
4.2. Las ordenanzas de Catalina de Lancaster.....	87
4.2.1. Los precedentes. El ordenamiento de Valladolid de 1405.....	87
4.2.2. El contenido de la Pragmática	88
4.3. Los ordenamientos de Juan II.....	93
4.3.1. Las Taqqanot de Valladolid	93
4.3.2. La recuperación de las aljamas. La pragmática de Arévalo y la Carta Real	96
5. EL FINAL DE LA MINORÍA	100
5.1. Los decretos de expulsión y su repercusión en Valladolid.....	100
5.2. Los conversos, un nuevo grupo social y ¿religioso?	104
6. CONCLUSIONES.....	114
7. BIBLIOGRAFÍA.....	124

1. INTRODUCCIÓN

Si en 1492 Abraham Seneor, Abravanel o cualquiera de los hebreos cercanos a Isabel de Trastámara o al rey Fernando hubieran logrado que no se promulgara el decreto de 31 de marzo, quizá los judíos no habrían ocupado un lugar tan singular en la historiografía medieval española. Desde los ya lejanos tiempos de don José Amador de los Ríos, los historiadores se han interesado por su estancia y por su marcha, por las razones de esta y la imposibilidad de evitarla, por sus contribuciones y su modo de vida, por su inserción en la sociedad de la época o la forma de relacionarse con sus vecinos, por su vida, y, en fin, por su muerte. Casi todos los aspectos históricos de los judíos medievales españoles que han podido ser indagados, investigados o tratados, lo han sido, y aún hoy, se diría que siguen ejerciendo una poderosa atracción, o al menos así resulta ser para nosotros.

Esta “sugestión judía” es la que nos ha llevado a elegir a los hebreos castellanos y en particular a los de nuestra ciudad, como tema de estudio en nuestro trabajo de fin de máster. La comunidad israelita fue siendo paulatinamente percibida, como un cuerpo extraño en la sociedad bajo medieval. Desde los inicios, en que se fomentó su instalación en los reinos cristianos, se llegó a una situación de fuerte animadversión, atizada desde los pulpitos y por las oligarquías locales y nobiliarias, y para la que parecía no haber otro remedio que la expulsión. Este recorrido, que afectó a todas las comunidades judeo-castellanas también concernió a los judíos de Valladolid. También ellos fueron aceptados de buen grado en una primera etapa, y se asentaron aquí para realizar actividades de toda índole. También cohabitaron con sus vecinos cristianos y compartieron con ellos su vida diaria y a veces, seguro, sus cuitas. Pero igualmente fueron aislados, perseguidos y denunciados. Fueron saqueados y violentados, obligados a convertirse y al fin desterrados como sus correligionarios de Segovia o de Palencia, de León, de Mayorga o de Medina, porque Castilla estaba cuajada de comunidades hebreas llegadas del sur o absorbidas por el reino, a medida que avanzaba la Reconquista.

Aquí llegaron, posiblemente antes de 1177, cuando consta por primera vez que se les reclamó el diezmo y aquí permanecieron hasta el siglo XV, ya encerrados en el Barrio Nuevo, junto al Puente Mayor, que al fin hubieron de tomar camino del exilio. Por un periodo que no es corto, trescientos años, los judíos vallisoletanos hicieron de nuestra ciudad la suya, y acercarnos a esa estancia ha sido el objetivo primordial que nos propusimos, propósito acaso excesivo, y desde luego, en cualquier caso, no sencillo.

La comunidad judía de la ciudad de la Esgueva no fue nunca de la relevancia de las de Toledo o Segovia, aunque no dejaría de tener su importancia dada la posición cada vez más prominente de la villa en el reino de Castilla. La escasez de restos o la poco abundante documentación no invitaban en principio a interesarse. Por eso quizá no han abundado los trabajos de los historiadores sobre ella. Con carácter monográfico solo hemos podido encontrar la memoria de licenciatura de Carlos Merchán, en el ya lejano año de 1976, y menos exhaustiva, puesto que se incluye en una investigación sobre las aljamas de las capitales de provincia de la región actual castellanoleonesa, la descripción de Guadalupe Ramos de 1988. A partir de estos años, la aljama vallisoletana pareció haber perdido interés para los investigadores, sin perjuicio de que hubiera sido tenida en cuenta en tratamientos generales sobre los judíos castellanos o mencionada ocasionalmente por acontecimientos relativos a la minoría que tuvieron lugar en la plaza (como los Taqqanot o el Ordenamiento de 1412). Había pues una cierta laguna temporal que dejaba espacio para intentar averiguar alguna particularidad, reflexionando sobre los avatares de los judíos vallisoletanos, o tener en cuenta alguna consideración que hubiera podido escapar a los ojos expertos de los historiadores que se habían ocupado del tema.

La sugerencia que se nos hizo, de ir más allá y ahondar en la andadura histórica de la colectividad en la ciudad, empezó a ser un proyecto posible y que merecía la pena tantear. No era un objetivo fácil como comentábamos. Los diferentes autores, salvo los mencionados, pasaban de puntillas por la aljama de la villa respecto de la cual los documentos no son numerosos y tampoco recogen, como en otros casos, demasiados personajes relevantes como los que proliferaron en otras comunidades judías. A ello se añadía la falta de atención de los cronistas, problema común, es verdad, a todos los asuntos de hebreos en los escritores de la época, pero que incluso se acentúa más en Valladolid. El interés de estos por las cuestiones judías es muy limitado y ocupa siempre un lugar muy breve en sus relatos, ceñido con frecuencia a acontecimientos señalados o problemas más visibles en otras ciudades con colectividades judías más notorias.

En cuanto a los restos arqueológicos, tropezamos con su práctica inexistencia, salvo en el cementerio de la Acera de Recoletos, solo excavado en parte y que, pese a sus interesantes aportaciones, no puede mostrarnos sino un capítulo muy puntual de lo que fue la comunidad israelita de la entonces villa de Valladolid. La posibilidad de identificar vestigios, que enlazaran las referencias a los judíos en los documentos con edificaciones civiles o domésticas distintivas de la minoría, no había sido posible, pese a que la delimitación de barrios judíos o su situación

en algunas calles estaba bastante acreditada en los documentos. La transformación urbanística de Valladolid ha sido constante a lo largo de su historia. Del primitivo núcleo alrededor del Alcázar, no quedan sino los restos enterrados bajo la actual iglesia de san Benito, que conserva en parte la esencia monumental del viejo recinto. Precisamente allí se ubicó el primer asentamiento judío, en la ribera de la Esgueva, eje en torno al cual se fue configurando la villa y cuyo curso fue determinante de la disposición del caserío vallisoletano. Los problemas de salubridad y de todo tipo ocasionados por el río se arrastraron hasta casi el siglo XX y provocaron su soterramiento, que cambiará en gran parte la ordenación de la zona que fuera primer asiento de los hebreos en Valladolid. El magnífico plano de Ventura Seco (1738) es la única y estupenda excepción a esta imposibilidad de adivinar la configuración del área, antes de que la industrialización y los desmanes de un crecimiento insensible al patrimonio histórico nos legaran una ciudad muy distinta a la población de la Edad Moderna y más todavía de la medieval. Aun cuando fue trazado en una época ya distante del periodo que nos ocupa (siglos XII a XV) el plano es el único medio gráfico que nos acerca a lo que pudieron ser casas de judíos y de su ubicación en los alrededores del Alcázar, situación frecuente en todas las localidades donde hubo alguna vez judíos.

Tampoco de la judería nueva quedan manifestaciones visibles. Su existencia resulta muy clara en los documentos conservados, que dan fe del alquiler de los terrenos donde se ubicaba y que pertenecían al monasterio de san Pablo. Los investigadores, a tenor de estos, coincidían en situarla entre las actuales calles de las Lecheras, Tahonas y Sinagoga, siendo este último nombre el rastro más evidente de que el sitio de los judíos radicaba allí. Ni un solo resto material queda sin embargo de esta estancia que permita acreditar las afirmaciones, por otra parte, perfectamente verosímiles, de los documentos.

En este escenario no demasiado prometedor, entendimos que, para la mejor comprensión de la historia local de los judíos, parecía adecuado enmarcarla de un lado, dentro del más amplio contexto temporal de la minoría hebrea hispana en general y su llegada a la Península y de otro, en el marco geográfico de las comunidades castellanas entre las que se contaba.

La llegada de los judíos se remonta a épocas muy antiguas, a lo que fue la Hispania romana, momento en el cual se inició una estancia que duraría quince siglos. En este prolongadísimo periodo, la colectividad judía pasó situaciones muy diversas y regímenes

políticos que regularon su permanencia de muy diferentes maneras. La permisividad romana y de la primera parte del reino visigótico, dio paso a las persecuciones y los acosos tras la conversión de Recaredo al catolicismo. La fijación de la ortodoxia por los sucesivos concilios se acompañó de disposiciones que trataban de evitar el contacto de las comunidades, y favorecer las conversiones, con un paralelismo muy llamativo con lo que siglos más tarde ocurriría en los reinos hispanos de la Baja Edad Media. En ambas épocas habrá coincidencia en muchas de las justificaciones que se alegaban para los hostigamientos.

Las invasiones árabes permitieron una cierta mejora de la situación de la minoría judía, cuyos miembros tuvieron durante el califato y las taifas la consideración de gentes del libro, de *dhimmi*, protegidos a cambio de una tributación que les garantizaba el ejercicio de su religión. La toma de control por los almorávides primero y los almohades después, provocará la emigración de los hebreos al norte, hacia los pujantes reinos cristianos, donde las necesidades económicas y de repoblación favorecieron su establecimiento.

Llegados a estos nuevos lugares había que preguntarse cómo fue su asentamiento y cómo se reguló, es decir, cómo se articularon esas facilidades dadas por los monarcas castellanos a las colectividades judías, y si determinaron una igualdad de derechos con respecto a la mayoría cristiana, acudiendo tanto a los fueros locales como a textos de mayor envergadura y vocación generalista como las Partidas o el Fuero Real. Desde un punto de vista interno y supuesto que los judíos gozaban de autonomía para regirse en algunos aspectos, nos pareció interesante indagar en la organización interior del *cahal*, describiendo sus órganos principales, y su manera de proceder para resolver los asuntos, toda vez que el modelo fue aplicable también en Valladolid.

Determinar el número de judíos y cómo se distribuyeron en Castilla, que ha sido siempre tema de interés para los medievalistas españoles, resultaba una cuestión casi ineludible para encuadrar una aljama media como fue Valladolid y su importancia relativa frente a otras más pobladas o boyantes. La abundancia o no de comunidades judías, su agrupamiento o su distribución uniforme, su tamaño o su ubicación nos podía mostrar información sobre el éxito de los establecimientos o sobre las razones que inducían a los hebreos a hacerlo en algunos lugares sí y en otros no. Como corolario quisimos saber, cuáles de estos judíos tuvieron influencia o cargos en la corte y hasta dónde llegó su influjo en la organización del reino

Por último, había que contemplar cómo era a diario la vida en un colectivo judío del reino: cuáles eran sus profesiones, cómo se relacionaban con sus vecinos, o hasta qué punto la religión, tan central para ellos, definía las horas y los días de los habitantes de las aljamas de Castilla.

Una de estas comunidades fue la de Valladolid, a la que podríamos considerar la meta de nuestro trabajo, y a cuya historia queríamos acercarnos en la medida de lo posible. En relación con ella hemos intentado determinar cuestiones tales como en qué circunstancias se constituyó, en qué momento, si obedeció a las mismas razones que llevaron a la creación de las demás comunidades de Castilla o si presentaba alguna particularidad especial.

Valladolid llegó a ser un aljama floreciente en el siglo XIII, lo que motivó que nos preguntáramos si fue el ejercicio de ciertas profesiones por sus habitantes lo que provocó esta mejora o si se dedicaban a los mismos oficios que en otras partes, o en los que se empleaban sus vecinos no judíos. Si, por ejemplo, su dedicación principal fueron las finanzas ¿se les achacó también el tópico propagandístico sobre la usura? En relación con esta práctica se evidenció entonces la necesidad de saber la legislación vigente y cuáles eran los fueros o normas aplicables.

Al tratarse de una aljama tan cercana a nosotros, buscamos establecer su ubicación: qué lugares pudieron ser el asiento de los judíos a tenor de los documentos, o si esa situación estaba confirmada por hallazgos arqueológicos. Esto nos condujo a investigar si en estas “calles judías” podían quedar restos, si había o no, un patrimonio judío en la ciudad. De modo que había que plantearse si era posible reconocer las sinagogas, tan centrales en la vida del calal, qué podían aportar las excavaciones del cementerio de Recoletos, cómo era el ajuar de las casas judías o cómo se reflejaba la condición de judío a través de la vestimenta, que fue por lo demás objeto de severas restricciones avanzando los siglos XIV y XV. En definitiva, intentar atisbar, a través de estos restos, cómo pudo ser el universo judío vallisoletano.

La última parte de nuestro ensayo está destinada al giro que se produce desde finales del XIV y durante la siguiente centuria, respecto al tratamiento y consideración de los judíos, y cómo incidió este cambio en la colectividad vallisoletana hasta su salida con la expulsión. Hemos querido acabar con las consecuencias que pudo tener esta en la villa, especialmente económicas si las hubo, y en qué manera afectó al grupo de los conversos, que fuera tan amplio y tan temprano en Valladolid.

Para intentar resolver todas estas cuestiones hemos acudido en primer lugar a la extensa bibliografía sobre los judíos medievales españoles. Historiadores como Baer y su obra monumental sobre los judíos en la España cristiana, o Joseph Pérez nos han situado en el contexto hebreo de la época, sin olvidar a Adeline Rucquoi que resulta imprescindible para obtener información sobre la historia de nuestra ciudad. En este mismo ámbito de las monografías nos ha ido especialmente útil la obra del profesor Cantera Montenegro sobre la vida cotidiana de los judíos medievales españoles, además de sus numerosos artículos sobre diferentes aspectos de la minoría.

Los autores especialistas en los judíos de la Antigüedad nos han proporcionado una información inestimable sobre los hebreos en la Hispania romana y el reino visigodo sin la cual nos habría sido mucho más difícil entender su situación en la plena y baja Edad Media. Así ha ocurrido con González Salinero o García Iglesias y algunos otros. Y lo mismo puede decirse de los historiadores dedicados a los hebreos en la época del califato y la dominación musulmana (García Sanjuan o Mampel).

No puede prescindirse en demografía de los estudios de Ladero y Viñuales Ferreiro y, en materia de legislación, de Pilar León Tello o Rica Amran. David Romano y Motis Dolader nos han servido para contrastar las diferencias entre los judíos castellanos y los aragoneses.

Respecto a Valladolid, como decíamos al principio, Carlos Merchán es el único autor que ha dedicado un estudio más específico a la aljama local, aunque Rucquoi se ha ocupado también en algunos trabajos de los judíos vallisoletanos y como igualmente mencionábamos, Ramos la trata dentro del conjunto de las aljamas de Castilla y León.

En las cuestiones relativas al patrimonio, el libro de Moreda y Serrano nos aportó todo lo obtenido de las excavaciones del cementerio, incluyendo los hallazgos de ajuar y la profesora Villanueva nos ayudó a entender cómo pudo haber sido el ajuar doméstico judío permitiéndonos, además, utilizar su documentación sobre una posible janukiyá hallada en Valladolid.

Cantera de nuevo, y Javier Castaño en sus interesantísimos artículos fueron nuestra guía en cuanto a las disposiciones sobre judíos en la época de Juan II, últimas relevantes sobre la minoría hebraica antes del decreto de expulsión de 1492.

Finalmente, hemos podido contar con los informes arqueológicos de las excavaciones practicadas en las zonas donde pudieron estar situados los establecimientos judíos, y las conclusiones de los expertos sobre ellos

Todos estos historiadores y arqueólogos han contribuido en una grandísima medida a que pudiéramos enfrentarnos al reto de relatar la historia de la aljama de Valladolid, para entender qué papel jugaron, y en qué medida contribuyeron los judíos vallisoletanos a lo que es hoy en día nuestra ciudad¹.

¹ La citación se hace conforme a *Edad Media Revista de Historia* de la Universidad de Valladolid.

2. UNA LARGA ESTANCIA. CONTEXTUALIZANDO EL TEMA

2.1. Primeros judíos en Hispania

Más allá de las conjeturas sobre la primera llegada de los judíos a la península Ibérica en tiempo de los fenicios o en época helenística, lo cierto es que la primera evidencia de su presencia nos la ha proporcionado una lápida mortuoria, la de una niña encontrada en Adria (Almería), que corresponde al siglo III de nuestra era y que declara expresamente su condición. Se trata de Annia Salomonula: *[An]nia · Salo/[mo]nula · an(norum) · I / mens(ium) · IIII · die(rum) · I / Iudaea*²: Annia Salomonula, de un año, cuatro meses, un día, judía. La inscripción original se halla en paradero desconocido. Contamos también con el testimonio de una piletta trilingüe, -decorada con una menorá y un árbol de la vida-³ en hebreo, griego y latín, procedente de Tarragona, ya de una época más avanzada, el siglo V, en un ámbito más cercano al mundo visigodo. Finalmente disponemos de algunos hallazgos numismáticos que no acreditarían sino el comercio entre el oeste y este mediterráneos. Tampoco podría probar nada más firme que estas relaciones mercantiles, la siempre sugerente identificación de Tarsis con Tartessos, en el supuesto de que tal equivalencia fuera posible, y en cuanto a la mención de Sefarad por el profeta Abdías no parece, sino que se refiere a alguna de las ciudades del próximo Oriente. En general, sobre el establecimiento de los hebreos en la Península, buena parte de la doctrina se muestra partidaria de situarlo en un momento tardío, en línea con las tesis defendidas por Luis García Iglesias⁴ -de las que participa J. M. Blázquez -, que añade el más bien reducido tamaño de las comunidades.

Esta parquedad de noticias sobre las colectividades judías en la Hispania romana, debida, quizá además de a su escaso número, a la falta de conflictos relevantes, vino a ser paliada por las regulaciones del concilio de Iliberis, celebrado en la primera parte del siglo IV (300-324) y de cuyos 81 cánones, 4 se dedican a las relaciones judeocristianas⁵. En ese momento existían comunidades judías repartidas por todo el territorio peninsular, de Astorga a

² Hispania Epigráfica, registro nº 41. Soporte de piedra y mármol, entre 150 y 250. Es, junto a otra de Córdoba, nº de registro 3821, testimonio de la presencia judía en la Bética. La citación se hace conforme a *Edad Media revista de Historia* de la Universidad de Valladolid.

³ Díez Mas, *Breve Historia de los judíos en España* (Madrid, 2023), 14.

⁴ Gozalbes Cravioto, “En torno a los judíos en la Hispania romana”, en *Doctrina a magistro discipulis tradita. Estudios en homenaje al profesor Dr. Luis García Iglesias*, ed. J. Domínguez Monedero y Gloria Mora Rodrigo, p. 316.

⁵ Ayaso Martínez, “Judíos y cristianos en Iliberris” en *Historia de Granada Luces y sombras en la historia judía de Granada*, 195 Universidad de Granada.

Baleares, a tenor de las actas del concilio, que ponen de relieve el estrecho contacto de judíos y cristianos, preocupándose de regularlo y evitar posibles contagios de judaísmo por ese trato frecuente. Así, en el canon XVI se prohibió a las cristianas casarse con judíos o paganos, imponiendo una pena de privación temporal de la comunión por cinco años a los padres responsables de tales nupcias. El XLIX amonestaba a los que permitieran la bendición judía sobre los campos de los cristianos y si se reincidía condenaba a la exclusión total de la Iglesia. En un párrafo anterior, el XL, se obligaba a abstenerse de compartir la comida con judíos y, por último, el adulterio con judía fue castigado con la privación de la comunión, añadiéndose una penitencia de cinco años en el caso de que hubiere acusación de otros, según el canon LXXVIII.

Como destaca Paloma Díez Mas, la atención puesta en los judíos no es sino reflejo de la “promiscuidad” existente entre ellos y los cristianos en un momento en que unos y otros tenían prácticas comunes y la separación entre ambos credos no estaba totalmente delimitada⁶. O, como nos recuerda Rodrigo Laham Cohen “una parte sustancial de la población cristiana - al menos cristianizada nominalmente- parece haber hecho caso omiso de la prédica antijudía. Cenar en la casa de un judío, casarse con su hija o devolverle un esclavo cristiano fugado fueron prácticas habituales para muchos cristianos durante la Antigüedad Tardía”⁷.

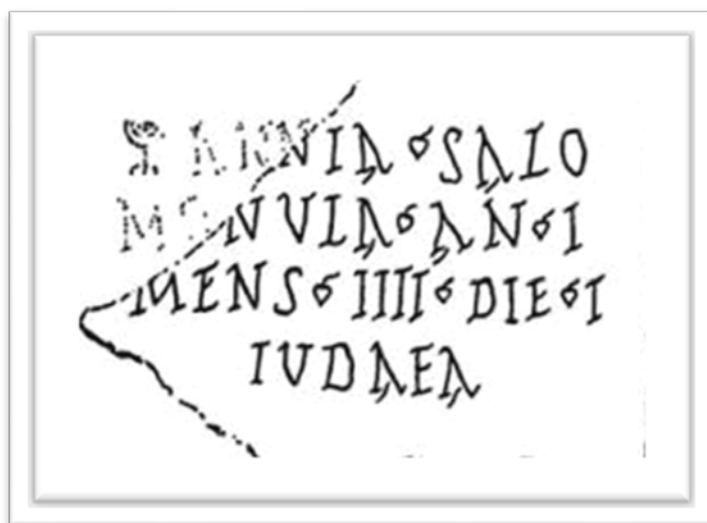
En este contexto de entendimiento relativo, se produce en el siglo V, el episodio de Mahón, en el que el ataque a la sinagoga hebrea producirá la conversión forzada al cristianismo de quinientos judíos. Fue relatado por Severo, obispo de Menorca, en epístola datada en febrero de 518⁸. El ambiente tranquilo, que dominaba las relaciones entre judíos y cristianos, se vio alterado por la llegada de un presbítero con las reliquias de Esteban protomártir, lo que encendió los ánimos evangelizadores cristianos, acabando en el enfrentamiento y expolio del edificio de culto de la comunidad judía. La adopción del cristianismo afectó a los miembros prominentes y supuso, “el primer caso registrado en *Hispania* en que los judíos perdieron su sinagoga” como señala García Salinero⁹.

⁶ Díez Mas op.cit., 19.

⁷ Laham Cohen, “El nacimiento del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía y su relación con el antisemitismo moderno” en *Cuadernos judaicos* nº 40, p. 83.

⁸ González Salinero, “Consecuencias socio religiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzada de los judíos de Menorca en 418 e.c.”, en *Cristianos, judíos y gentiles, reflexiones sobre la construcción de la identidad en la Antigüedad tardía* edit. Rodrigo Laham Cohen y Esteban Noce (Buenos Aires: Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2021), p.85.

⁹ *Ibidem* pp. 90.



Inscripción funeraria de Annia Salomonula, reproducida en la Historia de España del Padre Mariana
<https://www.sfarad.es/annia-salomonula/>

Sobre esas fechas, los visigodos se asentaron en el sur de la Galia con capital en Tolosa, y unos años después, penetraron en la Tarraconense. A caballo entre los siglos V y VI se produjo su entrada masiva en Hispania cuando el reino de Tolosa caía, tras ser derrotado por los francos. Se estableció Toledo como su capital. Los nuevos dirigentes eran de fe arriana, herejía del cristianismo que niega la divinidad de Jesucristo, pero, en 589, III concilio de Toledo, se convertirán al catolicismo adoptándolo como religión oficial. Las consecuencias para el judaísmo se tradujeron en regulaciones que acentuaron su segregación. El periodo anterior, mientras los visigodos se mantuvieron arrianos, fue más benévolo para el pueblo hebreo, ya que, si bien el código de Alarico de 506 prohibía a los judíos tener esclavos cristianos, les permitía jueces propios para sus asuntos y era posible la restauración de las sinagogas (aunque no la erección de nuevas)¹⁰.

Pero la conversión de Recaredo supuso retomar la línea iniciada en Ilíberis, y el citado concilio toledano prohibió a los cristianos el matrimonio o la cohabitación con judías, impidió a los hebreos acceder a cargos públicos y les privó de sus esclavos cristianos. Sisebuto (612), por su parte, ordenó liberar a estos de todo vínculo con los judíos y trató de evitar el proselitismo a toda costa condenando a muerte al judío que lo practicara. Como lejanísimo precedente de 1492 se previó la expulsión para los que no accedieran a la conversión. El IV concilio de Toledo, en 633, se adherirá y refrendará estas medidas, aunque rechazando las cristianizaciones a la

¹⁰ Pérez, *Los judíos en España* (Madrid: Marcial Pons, 2005), 23.

fuerza, y poniendo el acento en los conversos, a los que se niega también el acceso a cargos públicos. En época de Chintila (638), los neo bautizados serán sometidos a un estricto control por los obispos que restringían sus viajes, y podían acabar en la hoguera en caso de retractación. Los hijos de matrimonios mixtos (que se declaran nulos) debían ser educados en el cristianismo. Tras un breve respiro con Chindasvinto, que solo promulgó una ley en relación con los judíos, su sucesor Recesvinto insistirá en la persecución para erradicar lo que consideraba la última herejía en su reino (VIII concilio de Toledo) y dictará una serie de leyes antijudías que se recogieron en el libro XII de su famoso código. Finalmente, Écija (687-702) en el XVII sínodo los acusó de conspiración y decretó su esclavización¹¹.

El obsesivo acoso de los regentes godos a los judíos ha sido objeto de discusión en la historiografía, en cuanto a qué pudo motivarlo. La idea de conseguir la unidad religiosa, tras la unidad territorial ha gozado de general aceptación, pero no han dejado de buscarse razones económicas, de rechazo social, de carácter impositivo o de minoría recalcitrante a la asimilación¹². Joseph Pérez¹³ excluye las explicaciones económicas o políticas y se adhiere a la teoría de la unificación religiosa, confirmada, estima, por la literatura eclesiástica encarnada en las diatribas de San Isidoro contra los judíos (*De fide catholica contra Judaeos*) y otros prominentes escritores cristianos como Braulio de Zaragoza o Julián de Toledo. Cerrada la conquista territorial con la derrota de los suevos y la expulsión de los bizantinos, y sometidos todos los habitantes peninsulares al mismo fuero jurídico -*Liber Iudiciorum*, en 654- ,“los judíos quedan como único elemento discordante”¹⁴ en un reino que pretende considerar la fe como uno de sus elementos definidores, lo que se reflejó en la recurrente convocatoria de concilios. Ese pareció ser el eje de las regulaciones antijudías, sin perjuicio de que el erario público obtuviese beneficio de las confiscaciones, o contentara a algunos de sus súbditos cristianos especialmente contrarios a los hebreos, pero como dice García Iglesias en el mismo artículo que venimos citando, no hubo un especial encono de la población contra ellos¹⁵.

La animadversión de las gentes contra la minoría, causada por la práctica de la usura, ha venido siendo un elemento justificativo de las dificultades de convivencia, no solo en periodo

¹¹ *Ibidem*, 24-25.

¹² García Iglesias, “Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el siglo VII”, *Memorias de Historia antigua*, nº1, 1977, 257.

¹³ Pérez, op. cit., 26.

¹⁴ García Iglesias, op. cit., 264.

¹⁵ *Ibidem*, 258, más bien recoge citando a Blumenkranz “la especial simpatía que concitaban”.

godo, sino durante toda la Edad Media. No era, sin embargo, el ejercicio de esta profesión uno de los preferidos por los judíos, ni puede afirmarse que controlaran la economía del reino visigodo. La dedicación a la usura no está documentada, y aunque el comercio era una de sus ocupaciones no lo era en exclusiva, ni en mayor medida que lo era de los cristianos, aunque si hay constancia de su intervención en el comercio internacional¹⁶. Podían ser propietarios tanto de muebles como de bienes raíces, aunque se insistió reiteradamente en privarlos de esclavos cristianos. Entre los judíos hispanos había, pues, ricos, los menos, y pobres, dedicados a tareas artesanales, al campo o empleados en casa como domésticos¹⁷. Esto no es sino una manifestación de que no constituían una población aislada, ni estaban recluidos en arrabales cerrados. Compartían los oficios de los cristianos y probablemente compartían la vida. El afán de evitar los matrimonios mixtos que regulan una y otra vez los sucesivos concilios (III y IV concilio de Toledo: artículos 14 y 63 respectivamente) evidencia que tales uniones existían, y de ellas y las relaciones de parentesco resultarían otras como las amistosas, festivas o de ayuda mutua. Esta coexistencia cotidiana por encima de la “antipatía legislativa” de los gobernantes y la Iglesia se expone en la muy reciente e interesante publicación de Alexander Bar-Magen Numhauser¹⁸ en la que propone, que, a la luz del estudio de las fuentes epigráficas, no puede afirmarse “una ruptura a raíz de una persecución virulenta” mostrando “un contexto histórico donde judíos y no judíos se mezclaban e interactuaban, independientemente de la hostilidad institucional visigoda” y añade, que no existe evidencia alguna de que las comunidades se hayan desmantelado o destruido a raíz de las legislaciones antijudías de los monarcas godos. Esta pervivencia de las comunidades judías tras la terminación del Imperio romano y durante el dominio visigótico en Hispania mostrada por la epigrafía, plantea problemas de conciliación con los documentos de la época, de los que se desprende una presión constante sobre los hebreos, en el intento de terminar de configurar la unidad político-religiosa del reino, y exige, según el mencionado autor, un estudio cuidadoso para aquilatar su valor como fuentes de conocimiento del mundo visigodo.

¹⁶ Bar-Magen Numhauser, “La epigrafía hispanojudía del reino visigodo de Toledo: revisando una “protohistoria” judía del largo siglo VII”, *Estudios de Historia de España*, 25 (2), 2023, 112. Destaca el autor como la inscripción epigráfica del *didascali* de Tarragona del siglo VI “nos informa sobre una realidad rara vez mencionada en los textos legales visigodos del siglo VII: la comunicación entre comunidades judías Mediterráneas a lo largo de la Antigüedad Tardía”. Esta comunicación bien pudo deberse también a razones comerciales.

¹⁷ García Iglesias, op. cit., 181.

¹⁸ Bar-Magen Numhauser, “La epigrafía hispanojudía del reino visigodo de Toledo: revisando una “protohistoria” judía del largo siglo VII”, *Estudios de Historia de España*, 25 (2), 2023, p.125.

Los judíos lograron mantenerse, pero acaso, pagando un precio demasiado alto en términos de postergación social si no renunciaban a su fe (conversiones forzosas de Sisebuto) y expuestos siempre a la desaparición. Su eliminación, sin embargo, pareció conjurarse con la llegada por el sur de un nuevo pueblo, con una nueva creencia, entre cuyos postulados se contaba el respeto por las religiones del libro, esto es, del judaísmo que ellos practicaban. Que colaboraran al establecimiento de los nuevos gobernantes, no resultaba de ninguna forma descabellado¹⁹.

2.2. La minoría judía en al-Ándalus

La entrada de los musulmanes en Hispania, en 711, fue recibida con ciertas expectativas de mejora por los judíos y dio lugar, nos cuenta Joseph Pérez, al cliché de la traición del gueto²⁰ que, según algunos autores, cuajó en toda Europa. La idea de una colaboración resulta admisible, dado el agravamiento del acoso a los judíos en los últimos años del reino visigodo. Cualquier nuevo dueño no podía traer sino una mejora.

La situación de los judíos en al-Ándalus venía determinada por el *Dhimma* (protección, ley, garantía) y el Corán, que les permitían la práctica de su fe y evitaban las conversiones a la fuerza. El origen de esa permisividad parece estar en la conquista del oasis de Jaybar (629) en la que Mahoma reconoce a los hebreos el derecho al cultivo a cambio de la mitad de la cosecha²¹. Esta admisión se tradujo en el pago de impuestos, tanto para judíos como para cristianos, lo que no impidió el florecimiento de muchas comunidades judías, aun cuando se produjeran conversiones, como también las hubo en el caso de los cristianos.

En la primera época y en el emirato (ss. VIII al X) las fuentes disponibles son escasas²². Además de las crónicas árabes, encontramos *responsa*, respuestas a las consultas de las comunidades hebreas (especialmente a las escuelas de Sura y Pumbedita, en Babilonia)²³ que revelan que los judíos andalusíes se empleaban en la agricultura, en el curtido del cuero, el

¹⁹ Díez-Mas op. cit. p.25.

²⁰ Pérez, *Los judíos en España* (Madrid: Marcial Pons, 2005, p. 30.

²¹ García Díaz “Judíos en Al -Ándalus, los otros sometidos” en *Mozárabes en la España medieval. Cristianos entre al-Ándalus y los reinos cristianos*, ed. Gloria Lora Serrano y Álvaro Solano Fernández- Sordo, p. 327.

²² Díez-Mas op. cit. ,pp. 29-30.

²³ Laredo, “Las Seelot u-Tesubot como fuente para la Historia de los judíos españoles” en *Sefarad* (Madrid, tomo 5, nº 2) 1945: 441 “el gaonado de Babilonia asumió la dirección espiritual del pueblo judío ...y sus gaones contestaban a las consultas que les eran sometidas por las diferentes comunidades de la diáspora”.

comercio de la seda o el tráfico de especias. Pero en general, el interés de los cronistas árabes es más bien limitado, dado que los hebreos no pertenecían a la *umma* (comunidad de los creyentes). En todo caso, a principios del siglo X y fuera de la medina de Córdoba, existía una sinagoga según el cadí Ibn Ziyad, y ya casi en época omeya, se habla de las carnicerías de los *ah lal-dimma*²⁴. Los cementerios o los baños son más difíciles de constatar, si bien en Lucena se ha sacado a la luz un cementerio judío de finales del siglo X²⁵.

La vida de los judíos en este momento estaría regida como veíamos, por un estatuto en el que, a cambio de la *chizya* o tributo, se les otorgaba libertad de culto y se respetaba su vida. Gozaban, asimismo, de una amplia autonomía para reglamentarse por sus leyes y costumbres, y contaban con sus propios tribunales. No tenían restringidas sus actividades profesionales, salvo el ejército, y podían explotar la tierra a cambio del *jarach*, impuesto territorial que no pagaban los musulmanes. La dedicación a tareas mercantiles también fue posible, pero en cambio, no podían ostentar ninguna clase de poder político²⁶. El comercio a gran escala fue patrimonio de unos pocos y abarcó el tráfico de esclavos y eunucos para los harenes, que aquellos ejercieron casi en monopolio²⁷.

La mejora de la situación de la minoría judía respecto de su posición con los visigodos (con la posible traición, que se explotaría por el antijudaísmo visceral en todo el mundo cristiano) se acentuará con la instauración del emirato independiente, que contará con ella para fortalecer su poder a través de una burocracia en la que los hebreos jugarán un papel relevante. Su reconocida habilidad para hablar múltiples lenguas y la altura intelectual de muchos de ellos los convirtieron en asesores ideales para los emires y los altos miembros del gobierno de al-Ándalus. Ya en el siglo VIII, el sabio babilónico ibn Habibai fundará una escuela talmúdica en Almería y en el siglo IX, Lucena adquirirá renombre, destacando en ella Eleazar ben Samuel²⁸.

A este auge contribuyó la emigración que se produjo abundantemente desde el norte de África. Las colonias judías aumentaron y proliferaron por toda la Península dominada por los musulmanes, y algunas contaban con una población tan importante y unas clases tan instruidas,

²⁴ Mazzoli-Guintard, “Judíos, cristianos y musulmanes en las ciudades de Al-Ándalus”: La experiencia del otro (ss. VIII-XV) en *El legado de la España de las tres culturas XVIII Jornadas de Historia en Llerena* (Mazzoli-Guintard 2017) (Llerena: Sociedad Extremeña de Historia, 2017), 18-19.

²⁵ *Ibidem*, p. 20.

²⁶ García Díaz, op. cit., p. 329.

²⁷ García Díaz “Judíos en al-Andalus los otros sometidos en *Mozárabes en la España medieval...* p.332.

²⁸ Díez-Mas, op. cit. , p.30.

que desplazaron el centro de la diáspora hacia Occidente. Resulta significativo cómo en tiempos de Sherira (906-1006), gaón de Pumbedita (en el actual Irak) los rabinos hispanos empiezan a ser independientes de las *responsa* de los gaones de Babilonia²⁹, reflejo de la creciente pujanza de las entidades judías en la que no sin anacronismo llamaríamos España musulmana.

Con la proclamación del califato por Abderramán III (929) se inicia la etapa más próspera de la colectividad israelita, en la que las élites se integrarán en el sistema político del gobierno Omeya³⁰. Los judíos, algunos judíos, están cerca del príncipe gobernante y van a contribuir al esplendor de la Córdoba califal convertida en la metrópoli más importante de Occidente. Los estudios talmúdicos estarán al nivel de las ciudades orientales como El Cairo, y los saberes judíos abarcarán todos los campos, de la literatura a la medicina, de la filosofía a la astronomía. Es conocido el caso de ben Saprut, judío de Jaén que realizó importantes labores para el califa. Su fama como médico alcanzaría los reinos cristianos cuando curó de su obesidad al rey Sancho el Craso de León. Luego creará una escuela talmúdica que rivalizará con las de las mencionadas Pumbedita y Sura y también una academia de gramática. Sus relaciones llegaron a ser tales, que tuvo la posibilidad de entablar negociaciones con embajadores bizantinos por cuenta del sultán. Ben Saprut tendrá como discípulos a otros destacados intelectuales, como Menahem ben Saruq, reconocido filólogo, y ben Labrat, compositor de poesía profana y religiosa y padre de la poesía hebrea en Al-Ándalus³¹

Quebrado el orden político, dadas las luchas intestinas que tienen lugar a la caída del califato, la brillantez de la cultura judía tendrá continuación en el tiempo de los reinos de taifas, herederos del florecimiento intelectual que había proseguido con Al-Hakam II. La fragmentación del territorio califal en entidades menores dio lugar a una carrera para “atraer sabios, pensadores y poetas judíos, y algunos trabajaron como consejeros, médicos y políticos bajo su amparo”³². Especialmente influyente fue Rabí Moshe ben Maimón, Maimónides (1138-1204), que fue discípulo en Fez de Yehudá ha-Cohen (el cual terminaría siendo víctima de su fidelidad al credo judío). Maimónides acabó recalando en Palestina y finalmente en Egipto. Dedicado a la medicina (ejercerá como médico de Saladino) la influencia de Maimónides en el

²⁹ Mann, “The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History.” *The Jewish Quarterly Review* 7, no. 4 (1917) pp- 457–490. <https://doi.org/10.2307/1451354>. Los geonim (gaon en singular) eran los directores de las academias talmúdicas de Babilonia.

³⁰ García Sanjuan, “Cristianos y judíos durante el califato omeya de Córdoba” en *Arqueología & Historia*, 201 pp.:13-15.

³¹ Díez-Mas op. cit. p. 36.

³² Mampel, “La España Islámica: situación de las comunidades judías” en *Revista Europa* nº 7, p.159.

judaísmo fue enorme, escribiendo sobre astronomía, literatura, y filosofía, además de sobre medicina, materia en la que comenta los escritos de los griegos Galeno e Hipócrates. Sus obras filosóficas tratan de conciliar razón y fe y fue combatido por los cabalistas y los escritores ortodoxos, partidarios del cumplimiento estricto de las reglas de la Halajá, la ley.

El periplo de la familia de Maimónides es ilustrativo del impacto de las invasiones procedentes del norte de África. Primero los almorávides (1086) y luego los almohades (1145), aún más rigurosos, provocaron la huida de algunos intelectuales judíos, como ben Nagrella, filósofo emigrado a Granada, donde llegará al cargo de visir, o ben Gabirol, gran poeta de tradición neoplatónica y también de origen cordobés, que pasó por varias taifas como Málaga o Zaragoza. Yehuda ha Leví, completa la tríada de grandes poetas judeoespañoles y también llevó una vida errante como consecuencia en parte, de los rigores religiosos de los invasores norteafricanos. Llegará a establecerse en la Toledo de Alfonso VI como amigo de ibn Ferruziel, médico y consejero del rey³³. Todos ellos fueron herederos de una tradición que había venido combinando el estudio del Talmud con el de la filosofía, las matemáticas o la medicina y que se refleja en el cortesano distinguido e instruido que recoge la poesía hebrea, como explica Joseph Pérez³⁴

Los almorávides intervinieron a petición de los gobernantes de las taifas y la posición de la minoría judía cambió, forzando su emigración a los reinos cristianos. Pero también los almorávides, acusados de relajamiento, perderán el control de la situación provocando la llegada de sus vecinos del sur.

Los almohades (unitarios) lograron imponerse a los almorávides en el Magreb, y constituyeron un imperio que alcanzaba hasta Libia. Reprochaban a los almorávides su antropomorfismo y se proclamaban defensores de la unidad divina. Su líder Abd Al-Mumin entró en la Península a solicitud de la pequeña taifa de Mértola y obligó a la conversión a cristianos y judíos³⁵. Ni siquiera la emigración se planteaba como salida. En Lucena, ciudad con un notorio número de judíos, el almohade Abd-el Mumin proclama: “Vuestra religión ha cumplido 500 años y no sale de vosotros apóstol ni profeta alguno. Vuestro tributo no nos hace

³³ Díez-Mas, op. cit., p. 42.

³⁴ Pérez, op. cit., p. 39.

³⁵ Mampel, “La España Islámica: situación de las comunidades judías”, p. 160.

falta. Escoged pues, entre el islamismo o la muerte”³⁶. La salida de los judíos se impuso como ineludible. Se dirigieron a la Provenza, al norte de África y a los reinos cristianos.



Judío y musulman jugando al ajedrez en el libro de los juegos de Alfonso X

2.3. Continuando en minoría. Los judíos en los reinos de León y Castilla

Arrasada Lucena en 1148, los supervivientes inician el camino del “exilio” hacia la zona cristiana. Esta marcha se generalizó en todos los territorios musulmanes debido como hemos visto, a la enconada persecución de los almohades. Al traumático hostigamiento se unió el extrañamiento a lugares ajenos y de mucho menos nivel en muchos sentidos, como lamenta ben Ezra, que se encuentra con “hombres salvajes, necesitados de ciencia, de labios balbucientes y habla impenetrable”³⁷.

2.3.1. El asentamiento y su regulación. Derechos, limitaciones y prohibiciones

El establecimiento de los hebreos se había producido sin embargo ya desde el siglo XI, al amparo de las facilidades de Fernando I de León, que buscaba potenciar el comercio y la actividad artesanal. Lo hará³⁸ en base a dos principios: el de legitimidad, que justificaba el asentamiento, por testimoniar los judíos el cumplimiento de las promesas hechas a los israelitas,

³⁶ *Ibidem*, p. 161.

³⁷ Pérez, op. cit., p.52.

³⁸ Suárez Bilbao, “Cristianos contra judíos y conversos” en *Conflictos sociales e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, coordinador J.I. de la Iglesia Duarte, Semana de estudios medievales, p.447.

y, en segundo lugar, su incorporación a la legalidad a través de normas que garantizaban desde la residencia a la construcción de sinagogas, el culto, la propiedad o la autonomía en la organización interna. La protección real les otorgaba una condición semejante a la de los hidalgos, sin que ello supusiera en ningún momento que fueran considerados súbditos del monarca, ya que aquella tenía en cualquier caso un carácter arbitrario y dependiente de la voluntad regia³⁹.

La circunstancia de su venida a los reinos del norte peninsular aparece incluso antes, constatada en regulaciones como el fuero de Castrojeriz de 974, o en documentos que aluden a su habitación en lugares como Sahagún, Astorga, Aguilar de Campoo o Nájera. Ligeramente posteriores son, como veíamos, las menciones en el siglo XI, en el fuero de Sepúlveda de 1076 o los Utsages de Barcelona de 1068⁴⁰.

Estas regulaciones territorialmente restringidas desembocarán en la *Carta inter Christianos et Iudaeos* en la que, en 1090, Alfonso VI proclamaba la igualdad de derechos con los cristianos, lo que no tenía parangón en Europa⁴¹. El documento equipara las prerrogativas de sus súbditos *in tota terra de Legione* y concede a los judíos la posibilidad de utilizar el juicio de la batalla de escudo y bastón en los pleitos en que participaren, sin distinguos de cristianos o judíos⁴².

Estas primeras llegadas se incrementaron con las mencionadas persecuciones de almorávides y almohades a la par que, con el avance cristiano, nuevas comunidades israelitas quedaban bajo la jurisdicción de los reyes del norte. Determinar el número de los emigrados sigue siendo una labor complicada, y más aún establecer sus oficios y dedicaciones, pero siguiendo a Joseph Pérez⁴³ es posible afirmar que ejercerían las profesiones que venían desarrollando en sus lugares de origen, lo que los colocó en una buena posición para ponerse al servicio de los reyes cristianos inmersos en la considerable empresa de la repoblación. Señala el citado profesor que los judíos se dedicaban al comercio, lo que los hacía útiles para la revitalización de la economía, detentaban la propiedad de bienes muebles y gozaban de una

³⁹ *Ídem*, p. 447.

⁴⁰ Pérez, op. cit., p. 51.

⁴¹ *Ibidem*, p. 52.

⁴² Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal* p. 182. Se trataba de una forma de duelo para solucionar conflictos de toda índole.

⁴³ Pérez, op. cit. p.53.

liquidez que los convertía en perfectos patrocinadores de los avances cristianos (es posible su participación en la batalla de Sagrajas en 1096, tanto en calidad de financiadores como de soldados)⁴⁴. Finalmente, muchos de ellos habían adquirido unos altos conocimientos en ciencia, lenguas, medicina o matemáticas que los habilitaban para la contabilidad, las relaciones diplomáticas o la organización burocrática.

Los reyes, tanto de Castilla como de Aragón, no dejaron de aprovechar estas circunstancias, de modo que las regulaciones relativas a los hebreos apuntan a una marcada transigencia al menos hasta el siglo XIII. Será esta fecha la que, nos advierte Borgognoni, suponga un punto de inflexión que acabará en una “ruptura en las relaciones cristiano-judías, conduciendo al antijudaísmo primero y al antisemitismo después, característicos de los siglos bajomedievales”⁴⁵. De manera que en estos primeros siglos los judíos estaban en situación de igualdad como resulta del aludido Fuero de Castrojeriz que en 974 equiparó la pena por muerte, ya se tratara de un judío o de un cristiano. Precedente de *la Carta Inter Christianos* a la que nos referíamos, puede considerarse el Concilio de León que, en 1017, suprimió las discriminaciones del tiempo de los visigodos y que tuvo vigencia en todo el reino, lo que lo dota de una significación especial, según Amador de los Ríos⁴⁶. El fuero de Nájera los igualó a los clérigos y a los nobles, estableciendo la misma caloña o multa en el supuesto de muerte⁴⁷. El caso de Nájera es llamativo porque se otorgó a los judíos un fuero especial con grandes beneficios, que les permitía comprar propiedades en la ciudad, exención de algún impuesto, etc., y que luego se amplió a otras ciudades como Tudela.⁴⁸

Las buenas relaciones de los reyes de Castilla con los israelitas, de los que se sirven para tareas de todo tipo, provocaron que se ignoraran las disposiciones del concilio de Letrán (1179), que prohibía, por ejemplo, a los judíos, tener siervos cristianos -canon 26-⁴⁹. En el otorgamiento del fuero de Cuenca por Alfonso VIII a finales del siglo XII, todavía se manifiesta esta tendencia a la igualdad de derechos. En este sentido, la validez del juramento ante la Torah al mismo nivel

⁴⁴ Pérez, citando a Baer los sitúa en el repartimiento de Jerez como adjudicatarios de tierras y casas, aunque en un momento posterior, 1266, en la misma página 53.

⁴⁵ Borgognoni, “ Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (siglos X-XIII.) en *Estudios de Historia de España Vol. XIV*, (2012), p. 55.

⁴⁶ *Ibidem*, p.57.

⁴⁷ Dado que los judíos eran propiedad del rey, a él eran pagadas. La multa era de 120 sueldos.

⁴⁸ de la Iglesia Duarte “ Contenido y significación del Fuero de Nájera”, *Amigos de la historia najerillense* <https://www.vallenajerilla.com>.

⁴⁹ Borgognoni op. cit. 59 también señala la prohibición de comer juntos.

que el cristiano⁵⁰. Este mismo rey concedió a su almojarife una propiedad con privilegio de *inmunitas*, esto es, exención de impuestos y prohibición de entrada sin permiso de los oficiales regios.⁵¹ Fernando III se resistirá igualmente a la aplicación de las disposiciones del IV concilio de Letrán (1215), de una forma más o menos abierta, fruto de lo cual será la Concordia de Toledo de 1219⁵².

Lo mismo ocurre en el plano económico, y el fuero de Madrid “sigue el criterio de absoluta igualdad con los cristianos”⁵³.

Tenían no obstante los judíos ciertas prohibiciones respecto a algunos oficios como los de merinos, y en cuanto a las relaciones de cristianos con judías o viceversa, que no se consideraban admisibles y se incurría en duras penas⁵⁴. Se prohibía también el uso conjunto de los baños, y en los mercados se daba una subordinación a los cristianos⁵⁵. La posibilidad de habitación conjunta o la compartición de comidas se restringía igualmente. En resumen, añade Borgognoni, es en los ámbitos penal -altas calañas por muerte o por lesiones-, procesal -tribunales compuestos por miembros de uno y otro credo, así como la posibilidad de jurar en la sinagoga sobre la Torah-, y económico -los fueros regulan la actividad mercantil con una completa equiparación-, donde se registró un mayor equilibrio.

Durante el reinado de Alfonso X empezará a producirse el giro que desembocará en el antijudaísmo explícito del siglo XIV y conducirá a la expulsión. El rey sabio contará con los judíos en sus políticas culturales y recurrirá a ellos como recaudadores de impuestos⁵⁶, de manera que su actitud puede considerarse favorable, y así se refleja en su legislación.

La Partida 7ª, en su título XXIV, se ocupa de los judíos, y tras determinar quiénes se tienen por tales y exponer “la razón por la que la Iglesia y los emperadores y los reyes y los otros príncipes sufrieron a los judíos vivir entre los cristianos” (ley 1), señala cómo han de conducirse (“mansamente”) y respetar a los cristianos, dando pábulos a las leyendas sobre las

⁵⁰ Vallecillo Ávila, “Los judíos de Castilla en la Edad Media” en *Cuadernos de Historia de España*, XIV (1950), (Vallecillo Ávila 1950)pp. 17-110, p. 78.

⁵¹ Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Altalena editores Madrid, 1981 (Baer 1981), p.73.

⁵² Amran, “Aproximación a la confrontación jurídico-económica entre María de Molina y las aljamas castellanas a finales del siglo XIII y principios del siglo XIV” en *e-Spania revue interdisciplinaire d'études hispaniques medievales et modernes*, párr. 5.

⁵³ Borgognoni, op. cit. p.63.

⁵⁴ León Tello, “Disposiciones sobre judíos en los fueros de Castilla y León” en *Sefarad*, Jan 1 1986, p. 289.

⁵⁵ Borgognoni, op. cit. .p.64.

⁵⁶ Carpenter, “Alfonso X and the Jews: an Edition of and a commentary on Siete Partidas 7.24 “de los Judíos” en *Modern Philology* vol. 115, Universidad de California Publications, p. 5.

atrocidades que corrían sobre ellos. Las leyes 4 y 5 ordenan la no injerencia en las sinagogas y la obligación de no perturbar su Sabbat, y las siguientes se muestran especialmente severas con el proselitismo judío prohibiendo las conversiones al judaísmo, aunque se facilitan las contrarias. Las relaciones carnales entre judíos y cristianos se repudian expresamente: “atrevimiento y osadía muy grande hacen los judíos que yacen con las cristianas” (ley 9) y se penan con la muerte. Finaliza el título con la obligación de vestir ropas distintivas para evitar una convivencia que se producía de forma repetida ya que , “los cristianos y los judíos ... viven y moran juntos en las villas y andan vestidos los unos, así como los otros” (ley 11). Como ha sido puesto de relieve, a la fecha de la redacción de las Partidas, no había una separación tajante entre ambas comunidades de cristianos y judíos y lo habitual parece haber sido esta cohabitación a la que se pretende poner fin en el ámbito de las relaciones amorosas o carnales.⁵⁷

El Fuero Real prohíbe también el proselitismo religioso por parte de los judíos, pero permite como Las Partidas (que por otra parte no alcanzaron vigencia hasta el Ordenamiento de Alcalá de 1348) la práctica religiosa, la guarda del sábado, las festividades religiosas judías y la celebración de contratos de préstamo⁵⁸.

La posición de los monarcas castellanos respecto a los judíos trataba de conciliar así sus intereses financieros y la creciente presión de la Iglesia, que buscaba favorecer las conversiones. Los concilios de Breslav y Viena en 1267 prohibieron comprar alimentos en las tiendas regentadas por judíos, lo que se justificó por el miedo al veneno, como ha destacado Lydia Garret quien añade que:

Muchos monarcas, entendieron que los judíos eran un mal necesario: habían acumulado experiencia en el manejo del dinero durante su estadía en al-Ándalus y sus préstamos resultaban indispensables para los reyes embarcados en la guerra contra los infieles, un espejismo de tolerancia utilitaria que, como expresó brillantemente Martínez Santamarta, era no solo un modo de aceptar lo que no se podía suprimir, sino también la única actitud que cabía adoptar ante lo que tampoco se podía asimilar⁵⁹.

⁵⁷ Utilizar el término convivencia es siempre problemático. Romano, “Judíos Hispánicos Coexistencia tolerancia, marginación (1391-1492). De los alborotos a la expulsión” en *Sociedad española de Estudios medievales*, p. 27 <https://medievalistas.es>, entiende que “la prueba de la no convivencia es la falta de matrimonios mixtos”.

⁵⁸ Borgognoni, op. cit., p.65.

⁵⁹ Garret Iniesta, “Necesidad y rechazo del otro. Situación de judíos y conversos en el reino castellano durante los siglos XIV y XV *Alejandro* 2, 2023, pp. 175-187, www.um.es/cepoat/alejandria/archivos/5321

El viraje se acelera en la segunda mitad del siglo XIII y los fueros, junto con las Cortes, intentan un trato discriminatorio.

De las 35 sesiones de Cortes que tuvieron lugar en Castilla entre los años 1258 y 1351, en 25 de ellas, se trataron quejas de los procuradores contra los judíos. E igualmente en los fueros, como los de Coria, Cáceres y Usagre se fijan caloñas inferiores por heridas causadas a judíos, que por heridas causadas a cristianos (*Fuero de Coria*, tít. 389, *Fuero de Cáceres*, tít. 395; *Fuero de Usagre*, tít. 403)⁶⁰. Sancho IV atenderá las peticiones de las Cortes de Valladolid de 1293, endureciendo las medidas contra los hebreos, especialmente en el tema de la usura y la propiedad de la tierra⁶¹. Se inició así un viaje hacia la intransigencia que acabaría en los pogromos de 1391.

2.3.2. El marco jurídico y organización interna: las aljamas

El reconocimiento de la minoría judía se canalizó en Castilla a través de las aljamas. Aljama no es equivalente a judería. La primera era la institución jurídica que agrupaba a los judíos (y también a los musulmanes) y que tendrá la misma denominación en todos los territorios peninsulares. Por el contrario, la judería alude al espacio físico habitado por los judíos y tiene su origen en los finales del siglo XII o principios del XIII (1215 en Castilla) según recoge el profesor David Romano a quien seguimos en este punto⁶². La judería recibía esta denominación en Castilla, pero era llamada *call* en Cataluña, o *cuyraça* en Lérida, mientras en Valencia se habla de *juería* y en Aragón y Navarra igualmente de judería⁶³.

La aljama, pues, puede ser calificada como una institución que permite a los judíos tener una regulación propia en algunas materias, como las relativas al derecho de familia, al ámbito penal o a los aspectos económicos, teniendo siempre en cuenta, que esta autonomía está supeditada al rey, y que como explica Motis Dolader “la falta de soberanía política condiciona la aplicación de las normas jurídicas propias”⁶⁴. Luego esta facultad ha de ser entendida desde un punto de vista limitado, en tanto fue siempre una concesión real de carácter precario, que en

⁶⁰ Borgognoni, opus cit., p. 68.

⁶¹ Amran, op. cit. parr. 8.

⁶² Romano, “Aljama frente a judería, call y sus sinónimos”, *Sefarad*, Jan 1, 39, 2 1979 ProQuest, pp. 347- 354, p. 353.

⁶³ *Ibidem*, p. 352, Romano recoge dos denominaciones particulares ebraismo en Zaragoza y judaísmo en Huesca en los ss. XIV y XIII respectivamente.

⁶⁴ Motis Dolader, “La sociedad judía aragonesa en la Edad Media” en *Historia de Aragón*, vol. 2, p.348.

ningún caso era fruto de un acuerdo, o de un reconocimiento de la capacidad de regular las relaciones propias, y estaba siempre sujeta a la eventualidad de su revocación. Su interés radicaba en que resultaba beneficiosa para ambas partes: para el monarca, puesto que podía dirigirse a la comunidad judía como un todo (la figura del *rab* mayor aparece como representante de todas las aljamas, lo que permitiría contemplarlas como una entidad única) y para la minoría misma que adquiere de este modo una cierta personificación legal que le reportaba algunas ventajas.

Las aljamas permiten que la minoría sea “visible” desde el punto de vista jurídico, y las configura como un interlocutor válido frente al rey y el resto del entramado institucional en el reino. En este sentido, habla Francisco Ruiz Gómez de cómo se vieron influidas por el régimen jurídico de los concejos, y ve un cierto paralelismo en la evolución de ambas organizaciones⁶⁵.

El gobierno de la aljama podía ordenarse con esta autonomía, bastaba que se adecuara a la Torah y al Talmud, lo que según el anterior autor le dio una flexibilidad que permitió su evolución. De esta forma, la existencia de esa “laguna legal” en cuanto a los órganos internos de gobierno, facilitaría la influencia de la sociedad cristiana, convirtiendo el peculiar mundo judío, si se nos permite, en un cuerpo menos extraño. Al tiempo, esta configuración jurídica en aljamas (organización que se aplicó también a los musulmanes) diferenciaría las comunidades peninsulares hebraicas de sus correligionarios europeos. Baer recuerda en este sentido que “en ninguna población judía de la Edad Media llegó la organización territorial a la perfección interna lograda en Castilla” y entiende que cada aljama era autónoma de modo que solo el *Rab* de la corte podía intervenir en todos los asuntos⁶⁶.

Para la configuración de una aljama debía contarse con al menos diez cabezas de familia (*minyan*)⁶⁷ y en hebreo recibía la denominación de *cahal*. Al frente de la aljama estaban los *muccademim* o adelantados, es decir, un consejo de ancianos como poder ejecutivo, y los *dayyanim* o jueces, encargados de la administración de justicia. Se contaba también con un fiscal llamado *bedin* que se encargaba al tiempo de la policía. Entre los adelantados y los jueces existía una cierta confusión de funciones, de modo que la administración y la justicia podían solaparse en unos y otros. Los primeros *muccademim*, formaban parte de las clases altas, y

⁶⁵ Ruiz Gómez, “Aljamas y concejos en el Reino de Castilla durante la Edad Media” en *Espacio, tiempo y forma serie III Hª Medieval*, t.6, 1993, pp.57-78, p.57.

⁶⁶ Baer op. cit. p.523.

⁶⁷ El *minyan* es el número mínimo de adultos que deben reunirse para realizar ciertos ritos religiosos.

llegaron a monopolizar el gobierno de las aljamas, en tanto que los *dayyanim* ⁶⁸ejercían el cargo por tiempo ilimitado, hasta que en el siglo XIII se redujo su mandato a un año.

Neuman teniendo en cuenta los *responsa* de ben Adret distingue tres tipos de gobierno de las aljamas: comunal y primitivo, oligárquico y electivo⁶⁹. En el siglo XIII el régimen no está aún muy desarrollado y no existen las asambleas de representantes de las aljamas que se darán más adelante en el siglo XIV⁷⁰.

Los *dayyanim* formaban un tribunal, *bet-din*, que sentenciaba conforme a la *halajá* o ley judía. Lo hicieron, sobre todo, en asuntos de malsinería, la delación que perjudicaba grandemente a la comunidad. Asimismo, se ocupaban de los adulterios y los asesinatos. Esta amplitud se vio coartada por el asunto de Yosef Pichón, que fue ejecutado por un albalá en blanco del rey Juan I, el cual sintiéndose engañado, embargó a las aljamas la ejecución de las sentencias en 1380⁷¹.

Esta autonomía interna de las aljamas se sustentaba en las ordenanzas o *Taqqanot*. En el Libro de los Fueros de Castilla, de mitad del siglo XIII, se transcriben algunas de las prácticas jurídicas de los hebreos en esta época que afectaban a la moral o la religión: penas relativas a la violación del sábado llevando armas, llevar cabalgadura o colgar las piernas en sábado. Asuntos como el ayuno, la enseñanza religiosa o la vigilancia de los mataderos también eran competencia de la aljama y se castigaban las heridas de diversa consideración y desde luego el perjurio⁷², pudiéndose llegar al *Herem* o excomunió. Baer insiste en la singularidad del derecho judío en España al estar muy influido por los derechos Romano y Canónico.

La autoridad de las aljamas alcanzaba a la vida económica, organizando los precios y estableciendo impuestos indirectos que ejercían una influencia en cuestiones como el impulso o la ralentización del comercio y las industrias de la comunidad.

Posiblemente en Castilla se dieran como en Aragón, corporaciones de oficios cerradas similares a las cristianas (gremios) con pruebas de acceso y libros contables. Dictaban

⁶⁸ Baer, op .cit. p. 171.

⁶⁸ Baer, op. cit. p. 172.

⁶⁹ Ruiz Gómez, op. cit. p. 60.

⁷⁰ Baer, op. cit. p. 172.

⁷¹ Likerman, "El mundo íntimo de los sefardíes en las aljamas castellanas siglos XIV y XV en *Estudios de Historia de España*, p. 78.

⁷² Baer, op. cit., pp. 188, 186.

ordenanzas y entraron en conflicto con la aljama lo que provocó, por ejemplo, una respuesta de Ben Adret considerando lícitos los gremios y su regulaciones internas, con el control de un rabino⁷³.

Finalmente, las cuestiones asistenciales y la educación de los niños eran tarea de la comunidad, a través del *heqdes*, institución que se refuerza tras 1391 y cuyo patrimonio se administraba por la aljama con redacción de documentos y libros de acuerdos⁷⁴. En este aspecto asistencial son destacables las cofradías y hospitales que se fundarán por las manos menores (clases bajas y medias) en oposición a los pudientes de la aljama, que negaban la autoridad de sus dirigentes. Otorgaban dotes a doncellas pobres o auxiliaban a los enfermos. Eran entidades autónomas más frecuentes en Aragón y que fueron muy exitosas al igual que los gremios de artesanos y comerciantes judíos, los cuales lograron un notable control de su sector⁷⁵.

La sociedad judía estaba estructurada en manos o estamentos: la mano mayor formada por judíos adinerados que gobernaban la aljama, que actuaban en la corte y eran frecuentemente arrendadores de impuestos, y las manos mediana y menuda, pecheros y muy a menudo en conflicto con los anteriores⁷⁶.

2.3.3. Geografía y demografía de las aljamas judías castellanas

Las facilidades dadas por los monarcas favorecieron los establecimientos judíos. En casi ningún lugar de la Península dejaron de producirse fundaciones israelitas, con una mayor densidad en el norte⁷⁷. Como señala Carrete Parrondo, el ordenamiento de Huete de 1290 resulta un documento fundamental para el estudio de las aljamas castellanas⁷⁸. Conforme a los datos extractados por Carrete, para el tributo conocido como cabeza de pecho, la aljama más grande o que más pechaba en la llamada Trasierra (que equivalía al antiguo reino de Toledo), era la capital del mismo con 216.505 maravedíes, lo que hace suponer, era la más poblada, si admitimos que el monto se fijaba en función de la población y se repartía por cabezas. El

⁷³ Likerman, op. cit., p. 81.

⁷⁴ Likerman, op. cit., p. 78.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 8, 82-85.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁷⁷ Pérez, op. cit. p. 55.

⁷⁸ Carrete Parrondo, “El repartimiento de Huete de 1290” en *Sefarad, revista de estudios hebraicos y sefardíes* pp. 121- 140.

impuesto venía a significar, al tiempo, un reconocimiento del señorío real y la gratitud por esa protección proporcionada por los monarcas.

La recaudación se ordenaba por obispados y a tenor de la relación de poblaciones pueden destacarse las aljamas que contaban con mayor número de miembros. Así, además de la citada Toledo en la Trasierra, en el obispado de Cuenca, la misma ciudad de Cuenca, (70.882 mrs.) albergaba la mayor de todas las comunidades judías. Lo mismo ocurría en el de Plasencia, a cuya población se asignó la cantidad de 16.224 mrs. en tanto que, en la diócesis de Segovia, la aljama mayor era la villa del mismo nombre con 40.806 mrs. En Ávila las dos más destacadas son Ávila y Medina del Campo con 59.592 y 44.064 respectivamente. En el obispado de Osma, Soria pechaba 31.351, y en el de Sigüenza, Atienza 42.434. Valladolid correspondía entonces al obispado de Palencia y entregaba casi tanto (69.520) como Carrión, que debió ser una aljama notable con 73.480 mrs. En el obispado de Calahorra los judíos de Nájera pechaban 30.318 maravedíes. Burgos, finalmente era la ciudad que más contribuía al erario real, después de Toledo con 87.760 mrs.

Las comunidades judías se extendían, pues, por todo el reino de Castilla en el siglo XIII. En el norte destacaba Burgos, con gran actividad económica y que tuvo un gran florecimiento durante los reinados de Fernando III y su hijo Alfonso X. Su aljama llegó a tener 150 familias, unos 1.000 individuos, y contó con personajes importantes como Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid una vez convertido) o Pablo de Santa María, antiguo rabino que llegaría a ser obispo de la ciudad⁷⁹.

La de Segovia era la más antigua llegando a controlar en los siglos XIV y XV, gran parte del comercio local ligado a la lana y los paños, como recoge Guadalupe Ramos⁸⁰. Como en el resto de las comunidades hebreas, en principio, la población se repartía entre los cristianos, y a pesar de la pragmática de Catalina de Lancaster, parece que siguió haciéndolo, de modo que, en 1480, los Reyes Católicos hubieron de mandar a Don Rodrigo Álvarez Maldonado para que se cumplieran lo acordado en las Cortes sobre encerramiento de judíos y moros⁸¹.

De mucha mayor entidad era la minoría judía toledana, que llegó a tener entre 1.000 y 1.400 personas, 10 sinagogas (frente a las cinco de Segovia) y 5 centros de oración y estudio⁸²,

⁷⁹ Ramos de Castro, *Juderías de Castilla y León*, p. 36 (Ramos de Castro 1988).

⁸⁰ *Ibidem*, p.95.

⁸¹ *Ibidem*, p. 97.

⁸² Pérez, op. cit., p.56, las detalla con sus nombres.

explica J. Pérez, destacando la de Samuel ha-Leví, sinagoga del Tránsito, y la hoy conocida como Santa María la blanca.

La judería de Sevilla según el repetido autor contaba con 23 sinagogas, utilizadas por 200 familias, en tanto que la de Córdoba, situada cerca de la mezquita, fue construida en 1315 y se conservan la sala de oración y un tabernáculo para los rollos de la Torah, junto con la galería de las mujeres.

Pero, como decíamos, la dispersión de los judíos era apreciable, de manera que casi cada pueblo contaba con devotos de la ley mosaica. En Castilla y en León, además de los citados, proliferaban otros asentamientos, como el muy antiguo de la capital leonesa conocido en los documentos cristianos como *Castrum Iudeorum*, que se ubicaba extramuros de la ciudad ya en el siglo XI. Este asentamiento, como comentamos más adelante, fue arrasado con ocasión de las luchas entre Alfonso IX de León y la coalición formada por Alfonso VIII de Castilla y Pedro II de Aragón hacia 1196 y constituye una interesante excepción a la ubicación habitual de los judíos dentro del casco urbano. Tal cosa ocurrió en la misma ciudad de León a partir de esta fecha, en la que los hebreos se instalaron dentro de la ciudad, y en el siglo XIII la mayor densidad estaba en torno a la muralla⁸³. Las conversiones y las pestes diezmaron su número hasta el punto de que el obispo se vio privado del pecho de 6000 maravedíes que pagaban los judíos leoneses.

Los judíos se establecieron, sin embargo, no solo en estas grandes ciudades sino en todo el territorio peninsular. Lacave constató hasta 600 localidades con establecimientos judíos⁸⁴ y Suárez Bilbao recoge 161 en Castilla en el siglo XV⁸⁵. En particular, la provincia de Valladolid acogió 48 establecimientos judíos⁸⁶, algunos muy destacados como el de Medina del Campo, el más importante, con 80 familias y ubicado entre la Mota y el río. También se asentaron en Mayorga, que pagaba casi tanto como Medina, o Peñafiel que pechaba más de 6000 maravedíes en el repartimiento de Huete y era una aljama de tipo medio. Había también judíos en Olmedo,

⁸³ Ramos, op. cit. p. 54.

⁸⁴ Izquierdo Benito, "Espacio y sociedad en la Sefarad medieval", en *Juderías y sinagogas en la Sefarad medieval, en memoria de José Luis Lacave XI curso Cultura hispanojudía y sefardí de la universidad de Castilla la Mancha* coord. Ana M. López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito, p.32.

⁸⁵ *Ibidem*, nota 5, p.33.

⁸⁶ Carrete Parrondo, "Comunidades judías castellanoleonesas" en *(Juderías y sinagogas en la Sefarad medieval, en memoria de José Luis Lacave XI curso Cultura hispanojudía y sefardí de la universidad de Castilla la Mancha* coord. Ana M. López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito, p. 370.

muy mermados en el siglo XV y en Villalón y otras poblaciones más pequeñas.⁸⁷ Así se conserva una *ketubbá* o contrato matrimonial en la Chancillería de Valladolid, de 1480, que procede de Torrelobatón⁸⁸.

En general las aljamas, extendidas por todo el espacio castellano, pasaron por un periodo de expansión y desarrollo y se vieron afectadas por los pogromos de 1391 en diferente medida. A partir de ese momento se produce una ruralización y una “huida” a poblaciones pequeñas, y una recuperación con Juan II. Se verán desde luego, afectadas por las conversiones, pero en el siglo XV, serán los judíos de Valladolid o Ávila los mejor relacionados con la corte, si bien en los siglos anteriores habían ya destacado algunas de sus figuras en la cultura, especialmente en el ambiente de la Cábala, como el conocido escritor del *Zohar*, Mose de León. Ávila fue particularmente receptiva a estas doctrinas místicas y mesiánicas desarrolladas en la estela del Libro del Esplendor y que exceden, en cuanto a influencia, a la que podía esperarse del número de sus miembros⁸⁹.

Pero ¿cuántos fueron estos judíos, cuya situación jurídica va empeorando de forma creciente? La demografía anterior al siglo XIII es prácticamente imposible de determinar y tropieza con problemas como la aplicación de coeficientes, o la distinción de términos como fuego y casa⁹⁰, de manera que la doctrina historiográfica no se aviene a establecer cifras.

El repartimiento de Huete, al que recurriamos más arriba para mostrar la cantidad y difusión de las comunidades israelitas, ha sido utilizado por la historiografía en un intento de establecer el número de individuos. Se han cifrado en unos 100.000, aunque se han propuesto otras cantidades más altas, como la de Rucquoi, que siguiendo a García de Cortázar habla de 200.000⁹¹. Con Enrique II se produce un repunte y alcanzarían los 180.000-250.000 que equivaldrían a un 3 ó 5%⁹², pero se sufrirá una notable merma con los pogromos de 1391. Ladero Quesada los reduce a una cifra entre 70.000 y 100.000⁹³. Este autor utiliza los servicios

⁸⁷ Lacave, *Juderías y sinagogas españolas* (Bilbao, 1992) editorial Mapfre s.a. pp. 224-228.

⁸⁸ *Ibidem*, p.228.

⁸⁹ Likerman de Portnoy, op. cit. p. 68.

⁹⁰ Hinojosa Montalvo, “La sociedad y la economía de los judíos de Castilla y la corona de Aragón en la baja Edad Media en *II semana de estudios medievales* coordinador Ignacio de la Iglesia Duarte, p. 80.

⁹¹ Rucquoi, Valladolid en la Edad Media, Junta de Castilla y León, p. 126.

⁹² Hinojosa Montalvo, “Los judíos en la España Medieval de la tolerancia a la expulsión” en *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, coordinadora María Desamparados Martínez Sampedro, p. 34.

⁹³ Ladero Quesada, “Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales del siglo XV” en *Sefarad revista de estudios hebraicos y sefardíes* año 31, nº 2, p. 250.

fiscales (siglo XV) para acercarse a una posible cuantificación de la población judía. Las comunidades pagaban, al menos, dos tributos: uno era la “*cabeza de pecho*”, en compensación por la protección del rey y el acatamiento de su señorío. Se recaudaba por aljamas y dentro de ellas se repartía por cabezas. El otro tributo, propio y exclusivo de las dos minorías (ya que también lo pagaban los musulmanes), era el *servicio y medio servicio*. Consistía en principio, en una cantidad fija, (450.000 mrs. en el caso de los judíos), que se convierte en periódica y anual⁹⁴. Del mismo modo que se hizo con la referencia del repartimiento de Huete, Ladero contempló los años 1450, 1453, 1464, 1472 y 1479 y en base a ellos, analiza la demografía y el reparto territorial de los judíos de Castilla realizando las siguientes apreciaciones:

- La población judía de Castilla en torno a 1480 puede estimarse en 70.000 personas.
- Para esa fecha presenta una fuerte dispersión, lo que sugiere a Ladero una reflexión sobre el dudoso aislamiento de la población hebrea, si es que esta se repartía en una multiplicidad de comunidades pequeñas, en las que el contacto tenía que ser necesariamente más estrecho.
- En todo caso revela la inestabilidad de las aljamas, que se refleja en la variación de las cantidades que pagaban en los diferentes años⁹⁵.

El profesor Suárez Bilbao, tomando los datos de 1474, habla de 50 o 60.000 judíos en Castilla, advirtiéndonos de que el reparto no siempre obedecía a la capitación estricta, sino que podía asignarse en función de la riqueza, y cita cómo la Asamblea de Valladolid, presidida por Abraham Seneor en 1486, asignó un tercio del pago de los castellanos de oro, establecidos para la guerra de Granada, de acuerdo con la capacidad económica⁹⁶.

Viñuales Ferreiro añadió los repartimientos de 1484, 1485, 1490 y 1491 y concluye que no se muestra variación significativa respecto a las conclusiones de Ladero, en cuanto a la población judía de Castilla, confirmándose los estudios de Suárez Fernández sobre la escasez de hebreos en Galicia y “la desaparición, a partir de 1485, de muchas aljamas andaluzas⁹⁷. Estamos de todos modos ya, en una época muy tardía, alejada del tiempo de la prosperidad israelita, y en la que, tras las múltiples vicisitudes de los hebreos durante todo el siglo XV se

⁹⁴Viñuales Ferreiro, “Los repartimientos del “servicio y medio servicio” de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491” en Sefarad 62, p. 186 <http://sefarad.revistas.csic.es>.

⁹⁵ Ladero, op. cit., p. 251.

⁹⁶ Suárez Bilbao, *Las ciudades castellanas y sus juderías en el siglo XV*, p.19.

⁹⁷ Viñuales Ferreiro, op. cit. , p.186.

resalta que los judíos eran “pocos y pobres”, hasta el punto de que sus aportaciones eran reducidas en muchos casos⁹⁸.

Para el año de la expulsión, Baer estima la población en 30.000 familias en Castilla y 6.000 en Aragón y aplica un índice de 5 que daría un total de 200.000 personas⁹⁹.

2.3.4. Vivir en minoría

La vida en una comunidad judía venía determinada por el hecho religioso como eje fundamental. La Torah y el Talmud presidían la existencia de todo buen judío y todos los aspectos de su vida tenían en cuenta esa realidad. También la esfera privada estaba dominada por las prescripciones religiosas, de modo que un judío lo era desde la mañana a la noche y esa circunstancia le condicionaba cualquiera que fuera la actividad que desarrollase.

El profesor Cantera Montenegro, en su monografía sobre la vida cotidiana de los judíos medievales españoles, señala cómo la Ley, constituida por el corpus jurídico del Talmud, afectaba a la regulación económica, social y política¹⁰⁰. Esta centralidad de la ley operaba a modo de pilar sustentando la continuidad de la comunidad en un ambiente donde su condición de minoría la hacía propensa al debilitamiento. El otro factor en este sentido era la tendencia al agrupamiento, como destaca el citado autor, lo que no era obstáculo para que los hebreos vivieran en todos los barrios de la ciudad¹⁰¹ al menos hasta el encerramiento de 1412.

La ciudad judía, ámbito en el que se desplegaba la actividad de los hebreos, está marcada por la certeza de que la Torah es el único camino para alcanzar una sociedad regida por el derecho y la justicia¹⁰², de forma que la comunidad se identifica con la ley o *Halajá*. No cabe una ciudad judía en los márgenes de la ley.

Admitida esta premisa, los barrios judíos, que como veíamos antes, solían ubicarse cerca de la muralla o el castillo por razones de seguridad, contaban con una serie de edificios públicos, el más importante de los cuales era la sinagoga, *bet ha-keneset* en hebreo, para cuya fundación era necesaria la existencia de diez judíos varones de más de trece años (*minyan*). La sinagoga

⁹⁸ Ladero, op. cit., nota 2, p. 254.

⁹⁹ Baer, op. cit. p. 504.

¹⁰⁰ Cantera Montenegro, *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, pp. 128 y 207.

¹⁰¹ *Ibidem*, p.146.

¹⁰² Espinosa Villegas, “Ciudad medieval y barrio judío: reflexiones” en *Cuadernos de Arte. Gr.*, p. 13.

era el centro neurálgico de la aljama¹⁰³ y destacaba por encima de los demás edificios, aunque no podía sobrepasar a las iglesias cristianas. Constaba de una sala de oración en la que se encontraba el Arca Santa o *hejal*, que contenía los rollos de la Torah, el *bimah* o *tebá*, como se denominaba por los sefardíes, tribuna de madera para la lectura de los textos sagrados, y finalmente un lugar para los fieles. Las mujeres, que no podían mezclarse con los hombres, eran relegadas a una galería superior o a otra habitación que comunicaba con la sala principal. Se financiaban la sinagogas con los donativos de los fieles y desde Las Partidas, solo podían hacerse reparaciones (con la excepción de la sinagoga del Tránsito que se construyó de nueva planta)¹⁰⁴.

Pero la sinagoga no era solo un edificio para el rezo. Junto a ella se encontraban otras construcciones, como el *Bêt ha-Midrash*, institución para el estudio de la Torah y la *halajá* o ley judía, cofradías e instituciones benéficas y el *bet-din* o tribunal. En la sinagoga se celebraban reuniones comunitarias y se repartían los tributos o se aprobaban las ordenanzas. La variedad y cantidad de actividades que se desarrollaban en la sinagoga la convirtieron en el corazón de las aljamas judías medievales.

En cuanto a su aspecto exterior las sinagogas hispanas eran pequeñas, en parte por las restricciones para construirlas, en parte porque las comunidades eran reducidas. En todo caso su apariencia debía ser más austera que la de las iglesias cristianas¹⁰⁵.

La comunidad hebrea se proveía asimismo de otras instituciones fundamentales como las escuelas servidas por un maestro y exigibles cuando se agrupaban más de 15 cabezas de familia. Eran llamadas *habrah*, o *habrah* grande si proporcionaban una enseñanza superior (solo accesible a unos pocos).

El hospital se destinaba a la atención a los pobres y a veces era propiedad de una cofradía, que podía tener también su propia sinagoga. Los baños presentaban dos modalidades: los públicos, compartidos con los cristianos y musulmanes y los *Mikweh* o baños rituales que estaban anejos a la sinagoga y que se utilizaban especialmente por las mujeres¹⁰⁶. La ausencia de baños en Castilla ha hecho preguntarse a algunos historiadores, como Jorge Eiroa, “si podría

¹⁰³ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰⁴ Cantera Montenegro, op. cit. p. 153- 154.

¹⁰⁵ Peláez del Rosal, “Las sinagogas medievales españolas en los documentos de la Baja edad Media” (conferencia 23-9-1994).

¹⁰⁶ Cantera Montenegro, op. cit. p. 158-164.

haberse recurrido a estructuras diferentes a las documentadas en Cataluña y en varios países europeos o a prácticas rituales llevadas a cabo sin la utilización de espacios construidos para tal efecto”¹⁰⁷.

El tercer edificio más importante de la aljama era la carnicería. La matanza (*sehîtah*) y venta de la carne estaba muy reglamentada. El matarife recibía instrucción sobre estudios rabínicos y debía pasar un examen. Este degollador, *sohet*, era diferente del vendedor, llamado *qassab*, que podía ser cualquiera, siempre que se observaran las reglas rituales¹⁰⁸. Sobre la venta de la carne pesaba un impuesto o sisa destinado al sostenimiento de las escuelas y otras cargas sociales. El impuesto solía arrendarse y el arrendador estaba sometido a rígidas prescripciones sobre precio y otras cuestiones, pero a cambio la carne debía comprarse siempre en la carnicería. Existían otras clases de tiendas y los hornos que, en principio, no se diferenciaban de los cristianos.

El cementerio (*bet jayim*) ocupaba un lugar especial en las preocupaciones de los judíos. Debía reunir una serie de condiciones, a saber, estar en un lugar elevado si fuera posible y al lado de una corriente de agua. El Talmud exigía tierra virgen y al menos debía estar a cincuenta codos de la población. Se evitaba el contacto con otros barrios de la ciudad para ahorrar perturbaciones o conflictos con la comunidad cristiana y en algunos casos estaban rodeados por un muro¹⁰⁹.

Los judíos contaban con la compañía de sus familiares en el momento de la muerte, tras la cual, el cuerpo era lavado y envuelto en un sudario. Los cadáveres se enterraban en sepulturas individuales, generalmente sin caja mortuoria, aunque sí se usaba esta en ocasiones. Las fosas podían ser antropomorfas o estar delimitadas por piedras o cámara lateral. Se cubrían con lápidas en toda su superficie en el caso de los enterramientos hispanos¹¹⁰.

La historiografía ha puesto de relieve las dificultades para identificar los cementerios judíos de la Península, ya que estos comparten con los cristianos algunos aspectos, como la

¹⁰⁷ Eiroa, “Indicadores arqueológicos para la identificación de las poblaciones judías medievales hispánicas” en *Medievalismo, revista de la sociedad española de estudios medievales*, nº 26, p.95.

¹⁰⁸ Lacave, “La carnicería de la aljama zaragozana a finales del siglo XV” en *Sefarad* XXXV, p. 5. Esta regulación fue estudiada por el profesor Lacave a propósito de la judería de Zaragoza, pero entendemos serían semejantes en todas la aljamas peninsulares.

¹⁰⁹ Cantera Montenegro, op. cit., pp. 169-170.

¹¹⁰ Caselli, Testigos de la profanación. Interrogantes sobre los conversos españoles ante la destrucción de los cementerios judíos tras la expulsión de 1492 en *Anales de historia Antigua, medieval y moderna* 54.2, p. 52.

orientación de las tumbas o la falta de ajuar, de modo que es complejo encontrar indicadores que informen sobre su adscripción a una u otra creencia¹¹¹. La desaparición, el desmantelamiento de los cementerios tras la expulsión o su pura destrucción por las eventualidades urbanísticas, no han facilitado a los arqueólogos la excavación rigurosa y sistemática, aun cuando algunos de estos problemas, así como un cierto desinterés, parecen haberse paliado algo en los últimos tiempos. Los trabajos más recientes han constatado 104 necrópolis hebreas en 98 localidades, pero solo en 10 se cuenta con materiales que permiten su identificación como cementerios judíos gracias a la presencia de adornos personales, y pese a la escasez de inscripciones, como nos informa Caselli¹¹².

La autonomía de las colectividades en su regulación interna permitía que el *bet dim* o tribunal juzgara algunos delitos e impusiera penas, para cuya ejecución era precisa la existencia de una cárcel. El estudio de los delitos judíos ha sido posible a través de las cartas de perdón del rey y los registros de cuentas de la Hacienda pública (multas). Se han documentado diferentes infracciones contra las personas, la religión, las autoridades comunitarias, económicas etc. Las más graves tenían como sanción la excomunión o *herem* y la pena de muerte se aplicaba a los malsines o delatores¹¹³.

En el mundo de los vivos, los judíos se ganaron la vida en diferentes profesiones. Hoy está constatado que hubo hebreos dedicados a la agricultura, aunque más que cultivadores directos, fueron propietarios de fincas (no muy grandes en ningún caso), especialmente en lugares como Calahorra y Álava. Se dedicaban al cereal y al viñedo -vino *kasher*- y era frecuente el regadío para el trabajo de las huertas¹¹⁴. Baer confirma judíos establecidos en tierras de los monasterios, pero desconoce su papel económico en ellas¹¹⁵. La ganadería tuvo un papel más secundario, reducido probablemente, a la necesidad de proveer a las carnicerías judías, si bien Hinojosa presenta documentos del siglo XV donde constan propiedades ganaderas de algunas aljamas¹¹⁶.

¹¹¹ Fernández Esteban, El cementerio judío de la ciudad de Segovia en el medievo en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. p. 561.

¹¹² Caselli op. Cit. p. 53 citando a Casanovas, p. 498.

¹¹³ Cantera Montenegro, op. cit. pp. 172. 173.

¹¹⁴ Hinojosa Montalvo, op. cit., p.39.

¹¹⁵ Baer, op. cit. 66.

¹¹⁶ Hinojosa 2000 op. cit. 99.

Vitoria constituye un ejemplo, señala Likerman¹¹⁷ de judería modesta donde sus habitantes se dedicaban a estas tareas agrícolas (además de al trabajo manual) y que, sin problemas de subsistencia, tenían, sin embargo, un poder adquisitivo tan reducido como sus vecinos cristianos.

Más habitual era la industria de la manufactura, en la que trabajaron los judíos, tanto en el ramo textil como en el de la piel. En el primer caso, destacó en Castilla, Sevilla, en el segundo, Palencia, donde se menciona a los curtidores¹¹⁸. Había además plateros, doradores, libreros, herreros y toda la miríada de profesiones que se desempeñaban en las ciudades medievales, en las que Baer sitúa a judíos que contaban con derechos especiales en la alcaicería, mercado en el que no podía confiscarse la mercancía de cualquier judío establecido allí, lo que abunda en su dedicación al comercio¹¹⁹.

Muy expresiva resulta la necesidad de contar con dos peritos judíos para la tasación de una casa construida en suelo ajeno, a efectos de establecer un justiprecio que debía ser aceptado por el comprador, y que se recoge en el Fuero de León, lo que revela la consideración que tenían los judíos como técnicos. Esta disposición, señala Vallecillo, fue probablemente de aplicación en todo el reino tras el concilio de León de 1020¹²⁰.

El *Castrum Iudeorum* (judería de Puente Castro en León) ha proporcionado información acerca de la dedicación laboral de los judíos leoneses, extensible con toda probabilidad a las demás comunidades judías que van asentándose en los reinos norteños. El establecimiento de los hebreos en el *castro rege* sería anterior a 1094, poco después de la toma de Toledo¹²¹. La excavación arqueológica del sitio ha revelado dos etapas del castro *Iudeorum*: en torno al año 1.000 la primera, y sobre mediados del siglo XII la segunda. En estas investigaciones se ha evidenciado la existencia de tenerías, hornos de alfares, molinos y aceñas u objetos metálicos (algunos reutilizados y procedentes de época romana), así como tinajas y otros recipientes para

¹¹⁷ Likerman de Portnoy “El mundo íntimo de los sefardíes en las aljamas castellanas, siglos XIV-XV. Encuentros y desencuentros comunitarios” en Estudios de Historia de España 1996, 5 <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/16773>, 70.

¹¹⁸ *Ibidem*, p.7.0

¹¹⁹ Baer, op. cit. 66.

¹²⁰ Vallecillo Ávila op. cit., p. 33.

¹²¹ Sánchez-Lafuente Pérez y José Luis Abelló Álvarez “La judería de Puente Castro y la población alto medieval de la ciudad de León (siglos X-XIII) en *El mundo judío en la península Ibérica: sociedad y economía* 142-151: p. 142.

la decantación de vino¹²². Las cerámicas, la disposición de las viviendas o los objetos destinados al trabajo del cuero demuestran no solo la semejanza de los modos de vida de los judíos con sus correligionarios en otros lugares sino también, como señalan Avello y Sánchez-Lafuente, con “cualquier población alto-pleno medieval con independencia de sus creencias religiosas”¹²³.

La ubicación del *Castrum Iudeorum* presenta la singularidad de estar fuera de la ciudad. Esto, sin embargo, no era frecuente entre las comunidades judías anteriores al siglo XV. Los hebreos se distribuían por todo el espacio urbano, sin perjuicio de que existiera una tendencia al agrupamiento. La situación de los barrios judíos venía en muchos casos determinada por su cercanía al alcázar, y obedecía como hemos repetido, a razones de seguridad. Los judíos se acogían a la protección real, que debió hacerse necesaria en ocasiones, puesto que las tensiones de otros sectores sociales se canalizaban mediante las protestas y el acoso a las aljamas. Esta proximidad al castillo o a la muralla se ha verificado en numerosas ciudades, como por ejemplo en Jerez, Segovia o Medinaceli o, fuera del reino de Castilla, en Estella (Navarra). En torno al alcázar, estaba la comunidad judía de Valladolid, como veremos más adelante, o las de Oviedo o Cuenca¹²⁴, y en Madrid, cerca de la ronda de la muralla. La historiografía entiende, además, que esta tendencia a la reunión viene determinada por la cercanía con los edificios fundamentales de los judíos como la sinagoga o la carnicería, esto es, por razones de índole práctica y que facilitaban su vida cotidiana en un momento en que aún no se ha impuesto su enclaustramiento en recintos cerrados. Tampoco es descartable que muchos de ellos residieran no lejos de los mercados, dada la tradición comercial de la comunidad hispanojudía, que se desarrolló sobre todo en el ámbito minorista.

2.3.5. Los representantes de la minoría en la política castellana

Cuenta Baer en su gran obra sobre los judíos españoles, como las familias israelitas de Toledo conocidas con el nombre de Ibn Ezra, ibn Sosan, Alfajar o Halevi arrendaban los impuestos o ejercían como diplomáticos por lo que eran reconocidos en toda Castilla¹²⁵. Estos

¹²² Avello Álvarez y Sánchez-Lafuente Pérez “Castrum Iudeorum (Puente Castro, León)” *Arqueolón II Historia de León a Través de la Arqueología Actas Museo de León Junta de Castilla y León 2013-2014* 205-231, 212-218.

¹²³ *Ibidem*, p.229.

¹²⁴ Andreu Mediero y Paños Cubillo “Nuevas propuestas de la ubicación espacial de la judería de Madrid: evidencias arqueológicas” en *Revista historia autónoma*, nº1 2012, 53-72 p. 62.

¹²⁵ Baer op. cit., p.73.

judíos eran equiparables a los nobles e incluso firmaban los documentos. Su intervención en las relaciones con los reinos musulmanes era frecuente debido a su conocimiento del árabe y algunos ostentaban el título de *nasíes* o príncipes. Una posición importante fue la alcanzada por Yosef ibn Ferrusel en la corte de Alfonso VI o Yosef ibn Salomó ibn Sosán, almojarife de Alfonso VIII que contribuyó a la victoria de las Navas de Tolosa¹²⁶.

Con Fernando III, el llamado Don Çulema (Selomó ibn Sadoc de Toledo) se encargó de la recaudación del tributo de Granada y continuará con Alfonso X como almojarife y embajador. Será sucedido por su hijo Çag de la Maleza que acabará enredado en las disputas del rey con el infante Don Sancho¹²⁷. Este, ya como Sancho IV, se rodeará de judíos en su administración entre los que destaca Abraham Barchilón, que se encargó de restaurar al rey los territorios enajenados de la corona¹²⁸. Con Barchilón trabajaron varios secretarios judíos. La influencia de los hebreos, tan cercanos a los monarcas, debió de ser determinante en muchos asuntos, especialmente en el aspecto económico, ámbito en el cual parece que los temas tributarios fueron casi un monopolio de los cortesanos hebraicos.

En el siglo XIV se mantiene esta relación real con los hebreos, y Don Yuçaf de Écija fue almojarife de Alfonso XI, formó parte del Consejo Real y rivalizó con Semuel ibn Wacar que además era astrónomo y médico. Su hijo Pedro I contó con D. Semuel Haleví, patrocinador de la sinagoga del Tránsito en Toledo y jugó un papel destacado en las relaciones políticas con Portugal. Yuçaf Pichón fue contador mayor de Enrique II y de su hijo Juan I.

Destaca en esta lista, que podría ampliarse con muchos más, Don Abraham Benveniste, tesorero de Juan II y rab de la corte, juez mayor y repartidor de tributos de todas las aljamas de Castilla a quien se deben las Taqqanot de Valladolid en 1432, importantísimo documento que logró restaurar las aljamas castellanas hasta la expulsión de 1492. Otro Abraham, Seneor será el último *Rab* de Castilla, recaudador y juez supremo de la aljama segoviana. La confianza de que gozó con Isabel I le hizo participar activamente en los asuntos de la corte. Pese a su petición a la reina para revocar el edicto de expulsión, no consiguió ser escuchado y se convirtió al cristianismo (será el patriarca de la familia Coronel) a diferencia de su socio Abravanel que partió al exilio, a Nápoles.

¹²⁶ Valdeón Barúque “Los judíos en la España medieval (ss. VIII-XV)” en *Memoria de Sefarad*, Sociedad Cultural para la acción exterior Toledo, 2003, 43-54: 48.

¹²⁷ Baer op. cit. ,p.104.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 107.

Pero como decíamos, es Abraham Benveniste la figura más singular. Su origen es discutido, pero apunta a Soria. En medio de las disputas políticas de los principios del reinado de Juan II, pasará al servicio de Álvaro de Luna, y tras los sucesos de Tordesillas y la reordenación de la recaudación por Hurtado de Mendoza Benveniste jugará un papel central¹²⁹ en el aspecto financiero. Será encarcelado por su posición a favor de don Álvaro, aunque este le nombró *Rab* mayor cuando recuperó el poder. En este contexto y en su afán por favorecer a su comunidad se produjo la convocatoria de las aljamas para redactar las ordenanzas de Valladolid. Su participación en el arrendamiento de las alcabalas y las tercias fue utilizada por los enemigos del condestable para atacarle, lo que provocó la disminución de la participación judía en estos asuntos en la década de los cuarenta¹³⁰. Morirá no mucho más tarde de esos años, si bien sus hijos continuaron en esas labores.

La participación en la política castellana de una élite judía está abundantemente documentada en las fuentes y ha sido tratada por numerosos historiadores. Esta cercanía, que parece siempre determinada por las necesidades financieras de los monarcas, fue utilizada políticamente en su contra, y también sirvió a algunos de ellos, como Enrique II, para lanzarla contra sus adversarios. En una relación de *do ut des*, los judíos pudientes lograron ventajas para sus comunidades y para ellos mismos y sobre todo consiguieron su supervivencia, más estable en algunas ocasiones, más precaria en otras y además una influencia más difícil de encontrar en otras partes de Europa. Pero las relaciones de los judíos con sus coetáneos cristianos fueron dispares y pasaron por muchos momentos de tensión toda vez que se canalizaban hacia la minoría las dificultades y los descontentos de la sociedad en general, y los avatares políticos pusieron muchas veces a los judíos en la picota, a falta de mejor justificación. La vieja y extendida idea de la convivencia armoniosa, en realidad nunca tuvo lugar, ni siquiera quizá, en los primeros tiempos de la llegada de los judíos del sur, huyendo de los rigores religiosos almohades, y es cada vez menos defendida por los autores. La cultura israelita nunca tuvo un lugar preminente en Castilla, a pesar de sus valiosas aportaciones y de que los gobernantes cristianos se sirvieran de ellos, los instruidos y acaudalados judíos, que se relacionaban con las altas instancias. Algunos de estos magnates hebreos debieron pertenecer

¹²⁹ Cantera Montenegro, “Algunas notas sobre Abraham Benveniste rab mayor de los judíos y tesorero real en tiempos de Juan II de Castilla” en *Espacio tiempo y forma, serie III Hª Medieval*, t. 27 2014, 161-192, p. 168.

¹³⁰ *Ibidem*, p.190.

o estar muy relacionados con una ciudad, Valladolid, en la que la corte tuvo muchas veces su asiento.

3. LOS JUDÍOS DE VALLADOLID EN LOS SIGLOS XII Y XIII

3.1. Las primeras menciones de la presencia judía en la villa

Las investigaciones arqueológicas y estratigráficas en el lugar en que había de asentarse Valladolid no permiten afirmar que allí existiera ocupación humana antes del siglo XI,¹³¹ de modo que la villa puede considerarse de nueva planta. No hay razones para pensar en una urbe romana o visigoda, pese a los restos encontrados en la zona de la actual plaza de la Universidad¹³², , en la que se sitúa el primer origen de la población, si bien esta cuestión no es en absoluto pacífica entre la doctrina historiográfica.

Hacia la primera mitad del siglo XI, algunos vecinos de Cabezón pudieron haberse establecido en la parte en que confluyen el Pisuerga y el ramal intermedio de la Esgueva, pero, en cualquier caso, como señala Adeline Rucquoi, en ese momento solo tenemos constancia de su nombre y de la existencia de dos parroquias¹³³. Tampoco los hallazgos cerámicos o estratigráficos permiten afirmar con seguridad una ocupación humana segura anterior a la citada centuria¹³⁴.

La llegada de los colonos se produciría en un contexto general de repoblamiento de la extremadura castellana y leonesa, que se acelera en el reinado de Alfonso VI (1072-1109). Según Martín Montes y Moreda Blanco “esta villa, cuya configuración es desconocida, es la que Pedro Ansúrez recibiría de manos de Alfonso VI hacia el año 1072 o en el 1074”¹³⁵.

La primera mención de Valladolid se contiene precisamente, en el documento de dotación del conde, junto con su esposa Eilo y el primer abad D. Salto, a la colegiata de Santa María la Mayor. Se conservan tres pergaminos en el Archivo de la catedral de Valladolid y uno en Palencia que difieren en el año, 1094 o 1095¹³⁶. Para estas fechas -o un poco antes, 1080- Rucquoi calcula una población de 2000 habitantes, pero distaría mucho aún de poder ser

¹³¹ Martín Montes y Moreda Blanco “Aproximación a la génesis y desarrollo urbanístico de Valladolid durante la plena edad media (siglos XI-XIII)” en *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación de Santa María la Real La Península Ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XII (III): El urbanismo de los estados cristianos peninsulares*, p.183.

¹³² Serrano y Saquero,,: Excavaciones practicadas en torno a la Universidad, La Antigua y Juan Mambrilla han documentado estratigrafías con materiales fechables en los ss. I y II, probablemente asociados a establecimientos tipo vicus, p.86-89

¹³³ Martín Montes y Moreda Blanco op. cit. recogen esta cita de la autora en la p.169.

¹³⁴ *Ibidem*, p.183.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 17.1

¹³⁶ “Señor de Valladolid” en *Catálogo de la exposición Ego comes Petrus*, coor, Eduardo Pedruelo Martín, p.210.

considerada ciudad, calificación que la mencionada autora estima, no podemos aplicar hasta el 1265 -Fuero Real-, cuando se produce la interacción de sus componentes: cerca, fuero, extensión territorial...¹³⁷

A partir de 1095 comenzó una fase de actividad constructora, que dará lugar al alzamiento del alcázar y la construcción de la cerca. Se caracterizaría, frente a la espontaneidad del poblamiento inicial, por responder a una voluntad deliberada, como muestra el encargo al abad D. Salto para poblar la zona más allá de la Esgueva. No hay constancia de que existiera entonces aún ningún elemento defensivo, alcázar o muralla.

En esta segunda fase, empezarían a desarrollarse actividades mercantiles y artesanales que se añadieron a las agrícolas de los años anteriores, y se estableció como prioridad, la atracción de pobladores: francos, judíos y musulmanes¹³⁸. Un segundo barrio junto al puente, auspiciado por doña Eilo, se atribuye también al conde Ansúrez.

En los siglos XII y XIII se alzaría el Alcázar real, compuesto por el Alcázar mayor y el alcazarejo. El primero se situaba en una zona más alta, en tanto el alcazarejo se asomaba a la orilla del Esgueva. La mención más temprana a un palacio o castillo no puede remontarse más atrás del 1188, y sobre esta época debió construirse la muralla ya que “los documentos empiezan a



¹³⁷ Rucquoi, Valladolid en la Edad Media, p. 52.

¹³⁸ Martín Montes y Moreda Blanco op. cit. p. 173.

mencionar el nombre de sus puertas y postigos”¹³⁹. En el siglo XIV se construirá una segunda cerca.

Es en esta ciudad, que empieza a estar en plena expansión urbanística y económica en la que se avicindaron los judíos, según consta en la copia del privilegio de Fernando III de 1226, por el que confirma el anterior de Alfonso VIII, de 1177, en que concedió a la iglesia de Santa María de Valladolid los diezmos de las haciendas y bienes que los moros y judíos tuviesen o comprasen en la villa ¹⁴⁰. Posiblemente llegan a la zona en el contexto de la invasión almohade, (1146) que había puesto a los hebreos en la tesitura de la conversión o la marcha. Los reyes cristianos habían dado toda clase de facilidades para su establecimiento, en un periodo en que sus habilidades resultaban muy convenientes para abordar la consolidación de los incipientes reinos. En el caso de Valladolid, la llegada coincidió con el crecimiento de la villa y aunque la documentación es escasa, como apunta Rucquoi, la aljama contaba ya en el siglo XIII con dos sinagogas y carnicería.

La carnicería se menciona efectivamente en 1254: *la carnicería que tienen los judíos que es cabe al postigo de la sinagoga vieia de los judíos*¹⁴¹.

Un poco antes, en 1226, el abad de la colegiata solicitaba al rey, que los judíos de Valladolid y alrededores cumplieran con el pago del diezmo¹⁴², lo que supondría que los tales hebreos estaban en condiciones de hacerlo (aunque tal vez hubiera que recordárselo de vez en cuando). Dando por bueno que los judíos empezaron a establecerse tras la venida de los musulmanes norteafricanos, en los finales del XII, solo unos cincuenta años después vemos como algunos han alcanzado una posición económica relevante y su prosperidad corría paralela a la de la villa de la Esgueva.

La primera mención de un judío con nombre y apellido en los documentos de la ciudad se remonta a 1268, en una escritura de foro perpetuo que otorgó Yago Verrox a favor del cabildo, en la que se obligaba a pagarle 6 maravedíes por cuatro suelos *que son en la cal de los judíos que va del postigo de la sinoga vieja y del otra parte la cal del ilustre rey que va al alcaçar* ¹⁴³,

¹³⁹ Martín Montes, “La cerca y los alcázares” en *Conocer Valladolid*, p. 34.

¹⁴⁰ Pérez, op. cit. pp. 52 y 58.

¹⁴¹ Merchán, *Los judíos de Valladolid*, p. 18 citando a Mañueco y Zurita *Documentos de Santa María la Mayor II* p. 265.

¹⁴² Rucquoi, “Les juifs dans la région de Valladolid” en *Revista del mundo musulmán y del Mediterráneo*, p. 125.

¹⁴³ Archivo de la Catedral, legajo 29 nº62, signatura 182.

lo que muestra que la colectividad judía estaba integrada en la vida económica de la ciudad. Yago Verrox se dedicó a estas actividades de préstamo, que serán continuadas por su esposa doña Franca, sucesora al parecer de sus negocios. Esta vende junto con Suleman Cid y Caroca tres corrales con doce tiendas que y son también en la cal de los judíos que va al postigo de la sinoga vieja¹⁴⁴.

No todos los mencionados en los documentos, empero, se dedicaban al préstamo, como demuestra la venta de una casa habitada por Velloçid, judío ferrero en 1271¹⁴⁵. Esta profesión, la de herrero, debió ser común entre los judíos vallisoletanos ya que, entre los que venden sus casas con motivo de la expulsión, recogidos por Guadalupe Ramos¹⁴⁶, aparecen nada menos que seis. Esta dedicación vendría posiblemente de antiguo y además proporcionaría a sus titulares cierta holgura económica, puesto que les permitía ser propietarios de sus hogares. En esa misma lista aparecen otras profesiones, como la de joyero, que practicaba Mila Horrano, la de cirujano, que era la de Salamon Abencul, o la de picapedrero, en que se ocupaba Abraham. Todos estos oficios eran propios de personas que vivían en los burgos, lo que no es obstáculo para que hubiera también agricultores u hortelanos, como ocurría en aljamas norteñas tales como Vitoria o Calahorra, según ha constatado Hinojosa Montalvo, en cita que recogemos más arriba. Pero al igual que en otras poblaciones, cabe pensarlos más como propietarios de tierras que labrándolas directamente. En este sentido, Samuel ibn Zarza en su relato sobre la destrucción de la comunidad de Valladolid, señala expresamente: *no quedaron más que sus cuerpos desnudos y sus tierras devastadas*¹⁴⁷, lo que confirmaría a los hebreos de la villa como titulares de tierras.

La elaboración de manufactura era, probablemente, otra de las ocupaciones de los hebreos en la población, aunque no es fácil hallar artesanos en los documentos. En la reiterada lista de G. Ramos aparece un sastre, Sento Cacon y debió de haber zapateros, herreros y todos los oficios que se demandaban en una ciudad de la época. No nos consta que abundaran los curtidores al contrario de lo que ocurría en Palencia.

La cercanía de las viviendas judías a los mercados nos invita suponer que muchos de ellos se dedicaron al comercio minorista, aunque en opinión de algunos autores la actividad

¹⁴⁴ Mañueco y Zurita en *Documentos de Santa María la Mayor*, p.33, doc. LXXIX.

¹⁴⁵ Archivo de la catedral de Valladolid, legajo 29 nº 63, signatura 183.

¹⁴⁶ Ramos, op. cit. pp. 140 y 14.1

¹⁴⁷ Samuel ibn Zarza en *Centro de documentación y estudio Moisés de León* <https://sefardies.es/localidades/642/valladolid..>

financiera era la principal entre los judíos de Valladolid. La relación de los judíos con el préstamo era problemática. De un lado lo tenían prohibido siempre que generara interés, entre correligionarios, pero era posible cuando se tratara de extranjeros, y en esta consideración se tenía a los cristianos, de manera que el préstamo a estos no chocaba con las prescripciones de la Torah¹⁴⁸. La limitación del acceso de los judíos a determinados oficios o propiedades canalizó su actividad hacia el mundo del dinero, y algunos de ellos se dedicarían tanto a la recaudación de rentas, como al préstamo a los gobernantes o a los particulares. La endémica necesidad de capital judío de los monarcas castellanos gravitará sobre ellos durante toda la Baja Edad Media, e hizo necesario el mantenimiento del cobro por los prestamistas, si el rey no quería perder el pago de los impuestos de estos¹⁴⁹.

También en Valladolid debieron de dedicarse los judíos al negocio del dinero. El mencionado Yago Verrox presta 16 maravedíes a doña Sancha García y a sus hijos, además de a otros, a razón de tres por cuatro anual, interés que había sido establecido por Alfonso X en la pragmática de 10 de marzo de 1253, y fue refrendada por Sancho IV en las Cortes de Valladolid de 1293¹⁵⁰. No es posible determinar cuántos judíos de la comunidad vallisoletana se dedicaban al préstamo con interés¹⁵¹, que por otra parte era una de las formas de acceso a la propiedad inmueble que tantas veces se restringió a los israelitas. Es posible que los grandes capitales fueran manejados por una minoría y los prestamistas de Valladolid solo lo fueran de pequeñas cantidades, (como ocurría con sus vecinos cristianos), destinadas la mayor parte de las veces a atender necesidades cotidianas o domésticas. En todo caso, estas tareas, que tanto se utilizarían por la propaganda antijudía, le serán prohibidas por el concilio de Vienne de 1311 y el ordenamiento de Alcalá de 1348¹⁵².

Tenían los judíos reputación de buenos médicos y también los hubo en Valladolid. Es el caso de Simuel Amigo, físico, vecino de la plaza y denunciado ante los alcaldes de Corte y Chancillería si bien ya en 1489, por tener relaciones con una cristiana, Leonor, mujer de Castañeda, según nos explica Elisa Caselli. Sometido a tormento, se retractaría tras conocer

¹⁴⁸ Garret, op. cit, p. 183.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p.145.

¹⁵⁰ Garret, op. cit. p. 193.

¹⁵¹ Merchán, op. cit. p. 41.

¹⁵² Garret, op. cit. 194.

quién era su delator y consiguió la absolución, manifestando, como dice la autora, un notable conocimiento del derecho¹⁵³.

Participaron también los hebreos de Valladolid en la Reconquista y así Amador de los Ríos señala cómo en el repartimiento o padrón de heredamientos de Santa María del Puerto, se menciona a un Alfonso de Valladolid entre los que recibieron casas, viñas, montes y tierras de pan sembrar, figurando entre los primeros pobladores¹⁵⁴.

Por lo demás, debieron dedicarse los judíos vallisoletanos a profesiones o actividades relacionadas con la estricta práctica de su religión. La alusión a la existencia de sinagogas, hasta un número de ocho si admitimos las que, según ibn Zarza, se destruyeron en los disturbios de 1367 con ocasión de la guerra civil, implica necesariamente la existencia de rabinos que las atendieran. Contamos con los nombres de al menos cuatro: Rabbí Abner, Rabbí Jacob de Briviesca, Rabbí Sa de Valladolid y Rabbí Mosseh de Girona. Además, los rabinos contarían con la presencia de personal al servicio de la liturgia, y de aquellas instituciones que giraban alrededor de la misma, como los hospitales o las escuelas de enseñanza de la Torah, obligatorias en una aljama que, como Valladolid, superaba el número mínimo de quince cabezas de familia que se estableció para imponerlas.

De igual modo la necesidad de una carnicería judía exigió, sin duda, la de una o más personas encargadas del sacrificio de animales según el mandato religioso. También el cuidado de los cementerios judíos (en Valladolid hubo al menos dos) también haría necesarios encargados de su funcionamiento y mantenimiento, aunque no sabemos si tenían o no carácter profesional¹⁵⁵.

Algunos de los miembros de la comunidad estuvieron relacionados con la corte; así el rab don Samuel de Valladolid, que sabemos que tuvo que ver con las cuentas de Sancho IV. Era también de Valladolid Rabb Yuçef Girona hijo de Mosse de Girona que aparece en unos documentos de venta de unos solares en la ciudad y que Baer relaciona con el erudito Mosse ben Nahman¹⁵⁶. En ambos casos parece que su posición pudo servir para la mejora de sus

¹⁵³ Caselli, "La administración de justicia y la vida cotidiana. Judíos y cristianos en el ámbito jurisdiccional de la corona de Castilla (siglo XV)" en *Historia social*, nº 62, p.24.

¹⁵⁴ Amador de los Ríos, *Historia de los judíos de España y Portugal*, p.553.

¹⁵⁵ Infantes, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval*, p. 30. Según este autor, el término judío para enterrador es Meqaber como encargado de las tareas funerarias, pero no con carácter profesional, ya que de ello se ocupaban las cofradías funerarias.

¹⁵⁶ Feliu Quatre lletres de Mosse ben Nahman en *Calls*, nº 4, p.80.

correligionarios en general y de la comunidad vallisoletana en particular, habida cuenta de la frecuencia cada vez mayor con que la corte se asentaba en la ciudad.

Esta atracción que ejercían la corte y el crecimiento urbano se manifiesta, como nos recuerda una vez más Adeline Rucquoi, en la aparición durante el siglo XIV, de menciones de apelativos de gentes venidas de diferentes lugares, judíos que se identifican como “de Palencia, de Monzón o de Calahorra”¹⁵⁷.

La presencia de todos estos personajes refleja, pese a las dificultades de acreditarlo por la escasez de la documentación, una comunidad judía en ascenso, que desde las primeras emigraciones se comporta como un grupo vivo y pujante que llega a su cénit en el siglo XIV, poco antes de los sucesos de la guerra Trastámara en 1367.

3.2. La vida en la aljama

Como ocurría con las demás comunidades de judíos (y de musulmanes en Valladolid, los hebreos no estaban reclusos en ningún barrio en particular. Tal cosa no pasaría hasta las disposiciones segregadoras del siglo XV. Los judíos que llegaban a la villa se acomodaban en casas y lugares habitados igualmente por los cristianos, aunque la tendencia al agrupamiento se daba por motivos de comodidad o fácil acceso a sinagogas u otros lugares de referencia para la comunidad.

En todos los asentamientos judíos, el factor determinante para su ubicación obedeció a motivos de seguridad. La comunidad judía, desprovista de derechos, estaba siempre en precario y al albur de los deseos del monarca. Los hebreos eran *servi regis*, esto es propiedad del rey, y en todo momento, este podía abrogar los privilegios o las facilidades concedidas. Así se recoge en el Libro de los Fueros de Castilla: “todos deven ser del rey en su goarda o para su servicio”¹⁵⁸. Esta dependencia del rey y la inseguridad en la que se movían determinó que, en la mayoría de los casos, se concentrasen cerca del alcázar o adosados a la muralla. Alfonso VIII, en el fuero que concedió a la aljama de los judíos de Haro, en 1187 les hizo donación del castillo¹⁵⁹ y en otros muchos lugares se dio esta ubicación. Esta tendencia se muestra del mismo modo en

¹⁵⁷ Rucquoi, Les juifs dans la région de Valladolid, p. 126.

¹⁵⁸ León Tello, Disposiciones sobre judíos en los fueros de Castilla y León en *Medievalia* 8, p. 225.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p.240.

Valladolid, donde los judíos se localizaban alrededor del Alcázar, aproximadamente lo que hoy es la iglesia de San Benito, si bien como decimos estaban dispersos por toda la ciudad. Moreda y Blanco¹⁶⁰ nos muestran su vecindad que iba más allá del alcázar: “entre los brazos superiores del Esgueva se asienta el barrio judío-morisco, por las calles de los Moros, Torrecilla y barrio de San Martín, en suma”. De modo que había judíos en diferentes puntos, aun cuando fuera en la zona en la que tiene su origen la villa donde se les encuentra con más frecuencia.

Se ha especulado sobre cuáles podrían ser esas calles habitadas por judíos. En base a los documentos del siglo XIII, Merchán entiende que los hebreos se extenderían entre el postigo de la *synoga* vieja, que se localizaría en la antigua puentecilla de la Rinconada, muy cercana al alcázar, *la cal del ilustre rey*, que se correspondería con la actual de san Benito, *la cal que va de san Miguel* a san Illán, esto es la calle del Dr. Cazalla, y *la cal de puerta del mercado que sale a la rúa*, siendo la rúa, aunque esto es menos seguro, la calle que hoy llamamos de la Especiería¹⁶¹.

Otros autores señalan como calles de judíos: la cal de la Copera, hoy Conde Ansúrez, la cal de los judíos, equivalente a la calle Zapico, la cal del ilustre rey, que se situaría en General Almirante según unos o en san Benito según otros, y la de san Miguel a san Illán que sería Dr. Cazalla; también la cal de la Rúa, hoy Especiería, la rinconada de la Rúa que en el callejero actual es plaza de la Rinconada y Pinnolería o Piñolería, que abarcaba San Fernando y san Blas juntas. No se ha localizado la calle de Baldresería¹⁶². La iglesia de san Miguel estuvo en lo que hoy es la plaza del mismo nombre, y san Illán en la parte posterior de san Benito, al comienzo de la calle de san Ignacio.

Los límites de la habitación pues, abarcarían, por el oeste el alcázar y la iglesia de la Vera Cruz, por el este. Como señala Carmona Ballesteros:

En el callejero actual la judería vieja se situaría entre la calle de San Benito y la de Guadamacileros, estando atravesada de norte a sur por la calle Zapico, que partiría del Postigo de la Sinagoga hacia el interior, hasta la actual plaza de los Arces. El nombre del Postigo es bastante elocuente, por lo que es de suponer que la Sinagoga vieja se situase en sus inmediaciones¹⁶³.

¹⁶⁰ Moreda y Blanco op. cit. p. 171 y 174.

¹⁶¹ Merchán, op. cit. p.19.

¹⁶² San José, *Barrio y parroquia de san Nicolás* pp. 121-123. Este autor se apoya en Delgado y en Mañueco y Zurita.

¹⁶³ Carmona Ballesteros, El área arqueológica del mercado del Val en *Conocer Valladolid*, pp. 29-30. Agradecemos a Eduardo Carmona, arqueólogo del Servicio Territorial de Cultura Turismo y Deporte de la Delegación Territorial de la Junta de Castilla y León la información facilitada y su ayuda en la consulta de los informes arqueológicos.

Desde el punto de vista arqueológico se han realizado algunos sondeos en esta zona con ocasión de la rehabilitación del mercado del Val. Teniendo en cuenta que la aljama se ubicaba extramuros, en la ribera del Esgueva, se ha situado la sinagoga en la entrada de Zapico sobre la que se construiría la Ermita de Nuestra señora del Val en 1547, que se derribó en 1868 para edificar el mercado del Val. Por aquí discurriría la cerca vieja entre los siglos XI y XIV. Lo más significativo fue que en el sondeo 6 se encontró un muro de piedra caliza que se pensó vinculado a la ermita del Val construida sobre la sinagoga vieja. No obstante, en el plano de Ventura Seco la orientación de la ermita es NO-SE y no coincide con la del muro, de manera que habría que relacionarlo más bien con las edificaciones adosadas a la ermita con las que coincide en la orientación. Se han documentado también en 1999 otros muros vinculados con la ermita en Francisco. Zarandona¹⁶⁴.

No se pudo ir más allá y así lo constata el informe final sobre las excavaciones en el que se resalta que los vestigios anteriores a la cubrición del río son escasos. Se documentan dos pozos con restos cerámicos y de animales de los siglos XVI al XIX y el muro aludido vinculado a las casas adosadas a la ermita¹⁶⁵.

Lo único prometedor nos lo proporciona la Adenda al informe final sobre unas vigas de madera que formaban parte del suelo del pozo localizado en el extremo occidental de la galería central. Desestimada su datación en principio, posteriormente el análisis por C-14 atribuyó a la madera una edad convencional : 660 $\pm$ 40 BP (equivalente a un intervalo de 1290 $\pm$ 40 años d.C., entre 1250-1330, la edad calibrada 1270- 1300 y 1340), de manera que esas maderas podían ser coetáneas del barrio judío ya que se hallaron en el área donde pudo estar ubicada la sinagoga. Sin embargo, la documentación en 2016 de estos vestigios no ha aportado datos para vincular estos pasadizos con documentación cultural¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Misiego Tejada, *Informe trabajos arqueológicos (sobre la excavación y control) integrados en las obras de ejecución del proyecto de rehabilitación y adaptación del mercado del Val*, p. 54.

¹⁶⁵ Misiego Tejada, *Informe final sobre los trabajos arqueológicos integrados en la obras de ejecución del proyecto de rehabilitación del Mercado del Val* pp. 136 y 138.

¹⁶⁶ Misiego Tejada, *Adenda al Informe final sobre los trabajos arqueológicos integrados en la obras de ejecución del proyecto de rehabilitación del Mercado del Val*, p. 7.

En cuanto a qué pudieran haber sido las galerías se manejan tres hipótesis: cripta de la ermita, instalación vinculada al cauce de la Esgueva y bodega. El informe final considera esta última la más probable¹⁶⁷.

Merchán pone en relación esta ubicación con lo que él estima que es el otro factor determinante de la misma: los intereses comerciales de los judíos, dada la cercanía a la plaza del mercado, actual plaza Mayor, pero en cualquier caso dentro de la cerca de la villa.

Esta comunidad alcanzará una considerable prosperidad en la segunda mitad del siglo XIII llegando a ser, junto con Carrión, la mayor del obispado de Palencia¹⁶⁸. En esta centuria Alfonso X concede a Valladolid el Fuero Real, con lo que, a falta de fuero propio de la ciudad, este sería el que habría de regular la vida de los judíos de Valladolid. El Fuero se ocupa de los judíos en el título II del libro IV y es severo respecto al proselitismo judío, que se castiga con la muerte y la confiscación de bienes: *Firmemiéntre defendemos que ningunt judío non sea osado de sosacar cristiano ninguno, que se torne de su ley, nin de lo retaiar, e el qui lo fícieie muera por ello, e todo lo que oviere sea del rey* (ley II). Y más adelante, en la ley II del título IX del libro III, se permite desheredar al cristiano que se vuelva judío. Esta dureza parece de acuerdo con una sociedad en la que no cabía ninguna duda sobre quiénes eran los depositarios de la verdad (los cristianos) y, por tanto, apartar a cualquiera de esa certeza se consideraba especialmente grave. No lo es tanto, el caso de ofensas a Dios o los santos, que suponen solo una multa (*Peche x maravedíes al rey*) y el mismo número de latigazos.

El Fuero Real permitía sin embargo a los judíos la práctica de su religión e incluso censuraba la lectura de libros que fueran contra ella: *ningún judío sea osado que ... sean contra ella para desfacerla* (ley I) y protege la tenencia de los libros mosaicos. En esta línea impide la crianza de niños cristianos por judíos y viceversa e impone una multa de cincuenta maravedíes que se pagarán al rey (ley IV). Se da permisividad en la práctica de la religión, pero siempre que cada cual se mantuviera dentro de sus límites. Por ello se respetan las fiestas judías y la guarda del sábado y se niega la posibilidad de citarlos en juicio en los días que lo tienen prohibido por su ley (ley VII).

La regulación de la usura se hace con mayor detenimiento, prohibiendo garantizar la deuda *sobre cuerpo de cristiano ninguno* e impidiendo los pleitos de reclamación (ley V). El

¹⁶⁷ *Ibidem* p. 12.

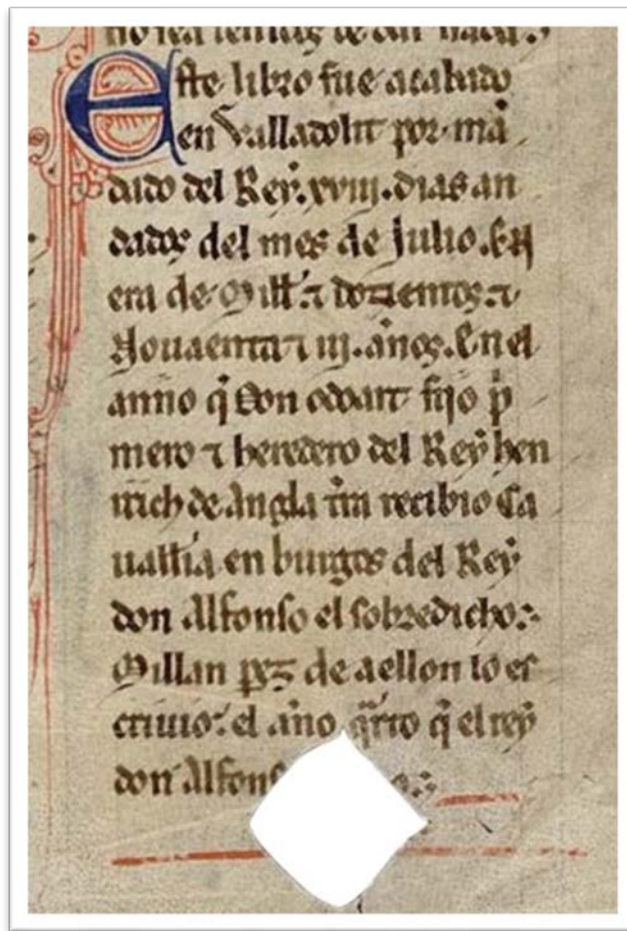
¹⁶⁸ Lacave, *Juderías y sinagogas españolas op. cit.* p. 220.

interés será del *tres por cuatro por todo el año* y más allá se considera usura y se pena con la devolución doblada (ley VI), aunque este supuesto de la usura se aplica también a los cristianos.

Pero, además, dispersas por su articulado, hay otras leyes que afectaban a los judíos como la 7ª del Título V del libro III, que les impide ser cabezaleros o albaceas. La XVI, del mismo título y libro, que les prohíbe heredar de los clérigos o la ley III que les obliga a la crianza de los niños hijos de judía y cristiano por el padre.

Los judíos de Valladolid debían atenerse a estas prescripciones, determinantes sobre todo en los aspectos económicos y en el de las relaciones con la mayoría cristiana, puesto que como a sus convecinos, les fue impuesto el fuero, lo que se produjo no sin ciertas tensiones en muchos lugares de Castilla, según Amador de los Ríos¹⁶⁹.

La regulación de la usura, tema recurrente en toda la legislación medieval, no impide las relaciones económicas entre los judíos y el Cabildo como demuestran las frecuentes contrataciones entre ambos. Los alquileres al cabildo de casas y tiendas eran habituales como la citada concesión a Yago Verrox de cuatro solares a foro perpetuo, o la venta a favor de *Sancho Ibañez canónigo de esta santa iglesia... de un casa o morava Velloçid, un judío fferrero*¹⁷⁰. También se dan relaciones comerciales entre particulares cristianos y judíos como demuestra la venta al almirante de Castilla por Abraham Taytaçag de una viña por 12.000



Colofón de una copia del *Fuero Real* desmembrada.
Archivo de la R. Chancillería de Valladolid,
Pergaminos, carpeta 106-15 © Archivos Estatales

¹⁶⁹ Amador de los Ríos op. cit. p. 454.

¹⁷⁰ Archivo de la catedral de Valladolid signatura 183 y Merchán op. cit. p. 28.

maravedíes, o de la esposa de aquel que toma posesión de unas casas y tiendas alquiladas a judíos¹⁷¹.

Estas transacciones no cesaron a lo largo del tiempo y en 1464, el 4 de julio, David Francés y Vellida, su mujer, judíos, vecinos de Valladolid, venden a Catalina Rodríguez, viuda del licenciado Juan Alfonso de Burgos, difunto, vecino de Valladolid, una casa en la judería de dicha ciudad, en precio de cuatro mil maravedís. Un poco antes, esta Catalina había comprado otros tres pares de casas en la judería de la villa a Rabi Ahin y doña Urosol, vecinos asimismo de Valladolid¹⁷². Las casas se venden con sus bodegas que tenían hasta ochocientas cántaras de vino e *sus corrales, posos e portales*. Rabí Ahin parece dedicarse al negocio del vino y, con la venta, se desprende de toda la infraestructura del negocio, lo que nos hace especular con su marcha de la población. Es posible que el ambiente antijudío que, como señala Merchán,¹⁷³ había llevado a la prohibición de construir más sinagogas y que provocó disturbios, inclinara a algunos judíos vallisoletanos a pensar en la emigración, circunstancia que fue aprovechada al parecer, por la viuda de Juan Alfonso de Burgos para aumentar su patrimonio inmobiliario.

Las casas que los judíos compraban y vendían solían estar reunidas en corrales en torno a un patio con pozo, con una entrada pequeña y segura. El pozo era de aprovechamiento comunal¹⁷⁴. No quedan restos de casas judías en Valladolid, pero los documentos hacen referencia a los corrales y las casas y tiendas que en ellos se abrían. Fue el caso de doña Franca, viuda de Verrox que, como ya vimos, vendió tres corrales con doce tiendas. Guadalupe Ramos supone origen judío a los corrales que aparecen en los documentos de los siglos XV y XVI y cita muchos de ellos, como el corral del Cabildo, que lindaba con el convento de san Francisco, o el de Alonso Niño. Pero sobre todo se detiene en el corral de la Copera, que se hallaría en la actual calle del Conde Ansúrez. Como excepción al encerramiento en la judería Nueva, Juan II concedió un privilegio, que fue confirmado por Enrique IV en 1455, a Beatriz Rodríguez de Fonseca, para que pudiera alquilar a judíos, vecinos de la villa, las casas del lugar y pudieran morar en ellas, ya que tenían *sus puertas et clausuras por donde entran y salen*. La única condición fue que allí no habitara ningún cristiano¹⁷⁵. Un corral es mencionado también en la venta del judío

¹⁷¹ Rucquoi, Les juifs dans la région de Valladolid, p. 126.

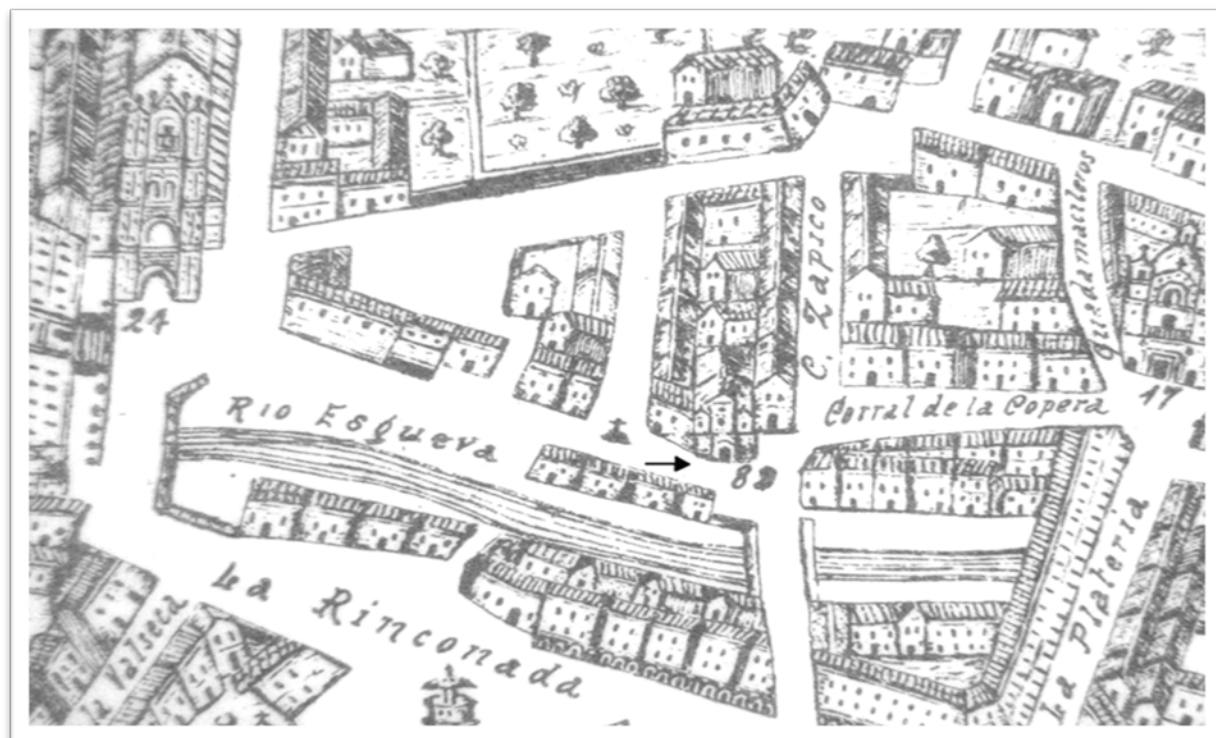
¹⁷² PARES signatura: PERGAMINOS,CAJA,85, 6 Chancillería y PERGAMINOS, CAJA 85, 7, Chancillería.

¹⁷³ Merchán op. cit. p. 88.

¹⁷⁴ Viñuales Ferreiro, "Aproximación al estudio de los judíos de Alcalá de Henares en la Edad Media" en *Espacio tiempo y forma III, Hª Medieval*, t.17, p. 573.

¹⁷⁵ Ramos, op. cit. p. 130.

David Francés a doña Catalina Rodríguez. Allí comparece como testigo un tal Diego, tapiador que mora en el corral de la gallega a santa María ¹⁷⁶.



Las casas de los judíos se agrupaban en corrales. En la imagen el de la Copera en el plano de Ventura Seco

Las casas que componían los corrales y en las que los hebreos hacían su vida no se diferenciaban en lo sustancial de las otras casas cristianas y no presentan ninguna particularidad que permita relacionarlas con la población judía. Así lo pone de relieve Jorge Eiroa: “no hay elementos estructurales o constructivos que diferencien unas unidades domésticas empleadas por judíos de otras del mismo período y contexto geográfico”¹⁷⁷. Esto dificulta la tarea de entender el entorno cotidiano de los hebreos, no solo en Valladolid, donde no existe por el momento ninguna vivienda judía que pueda ser identificada como tal, sino en el conjunto de la Península. Se diría que los judíos entendían su vida diaria como sus vecinos, hechas las salvedades relativas a la diferencia de religiones. Ni el mobiliario, ni el ajuar doméstico, ni la distribución espacial de las habitaciones permiten establecer diferencias claras.

¹⁷⁶ PARES signatura: PERGAMINOS,CAJA,85, 6 Chancillería.

¹⁷⁷ Eiroa, “Indicadores arqueológicos para la identificación de las poblaciones judías medievales hispánicas” en *Medievalismo, revista de la sociedad española de estudios medievales*, nº 26, op. cit. p. 99.

Las viviendas judías variaban según el status social y las condiciones del territorio, y así debió ocurrir en Valladolid. No pareció existir un modelo general que permita identificar un lugar como el hogar de un hebreo, pero sin perder de vista su semejanza con las casas cristianas, Emilio Fonseca hace una descripción de cómo pudo ser una de ellas¹⁷⁸. La casa judía podía tener una o dos plantas, si bien a partir del siglo XIV se da un aumento del número de casas de dos plantas, que solían corresponder a profesionales o artesanos de clase media, médicos, sastres o curtidores. En ellas la planta baja se destinaba a taller u oficina y la alta se disponía para vivienda de la familia. En ocasiones la parte alta tenía un voladizo con el fin de aprovechar el espacio como ha constatado Viñuales Ferreiro para las casas de Alcalá, lo que bien podía suceder igualmente en Valladolid¹⁷⁹.

Si acudimos de nuevo a Eiroa y sus excavaciones en Lorca, la configuración y distribución interior sería diversa y en consonancia con las diferencias sociales. Las estancias, tres o cuatro, de forma rectangular o cuadrada, agrupadas y sin un eje definido, presentarían alcobas elevadas y bancos corridos, con cocinas reconocibles y en nada distintas de las viviendas de cristianos. Muchas de las excavadas en aquella ciudad incluyen patios¹⁸⁰.

El ajuar de una casa judía tampoco se diferenciaba del de las demás casas y la cerámica encontrada no muestra ninguna característica propia que permita afirmar su procedencia hebrea. En Valladolid en particular la dedicación a la alfarería era una actividad realizada preferentemente por los musulmanes, que vendían sus productos a todos los habitantes de la ciudad¹⁸¹.

Asimismo, la casa podía contar con un sobrado o desván como ocurre con las casas que compra en la villa vallisoletana, Catalina Rodríguez a Rabi Ahin y su esposa doña Urosol que se venden con *sus sobrados e lagares e lagareta*. Estaríamos aquí ante un tratante de vinos puesto que otra de las casas cuenta con bodega en la que existen *fasta ochocientas cantaras de vino*. Se incluyen *corrales e posos e portales*. Las casas judías de Valladolid responderían

¹⁷⁸ Fonseca, “Viviendas de judíos y conversos en Galicia y el Norte de Portugal”, en *Anuario Brigantino* 2004, nº 27, p.432.

¹⁷⁹ Viñuales Ferreiro “Aproximación al estudio de los judíos de Alcalá de Henares en la Edad Media” en *Espacio, Tiempo y forma, serie III Hª medieval*, t. 17, p.573.

¹⁸⁰ Eiroa, op. cit. p. 100.

¹⁸¹ Villanueva Zubizarreta, “Espacios artesanales en la morería de Valladolid. Litigios por el trabajo y la venta de los productos de las alcallerías” en *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*, p.65: “La alfarería fue otra de las ocupaciones monopolizadas por los musulmanes vallisoletanos... con los alfares medievales ubicados a lo largo de la calle de los Olleros (Duque de la Victoria)” .

también, a esta doble función de morada y negocio a un tiempo, que por otra parte no era extraña a todos los artesanos y negociantes de la plaza, fuera la que fuera su religión. La mención de los portales resulta expresiva de esos lugares en que los diferentes productos se vendían al público y puede que sobre ellos se alzarán esos voladizos a los que alude Viñuales Ferreiro en Alcalá.

En la construcción de estas casas el material habitual era el adobe, que podía ser sustituido por la piedra cuando la situación de sus dueños lo permitía. El uso de este último material se incrementa en el siglo XV, lo que permitió la mejor conservación de las casas de este periodo.

Tampoco se diferenciaban las viviendas judías de las cristianas en el aspecto exterior, pudiendo tener dos puertas (una para el negocio y otra para el acceso superior), que frecuentemente eran adinteladas, pero sin que faltaran las rematadas con arcos. Ninguna casa judía ha sobrevivido en Valladolid que nos permita corroborar esta afirmación que recoge Fonseca para las viviendas judías gallegas y del norte de Portugal¹⁸², pero sí cabe la posibilidad de que esta doble entrada se diera aquí, dada la preferencia de los judíos de la plaza por los negocios y el comercio.

Lo que sí debió de ser habitual en todas las casas fue colocar en la jamba derecha de la puerta la llamada *mezuzá*, cilindro que contenía la *Shemá*, profesión de fe con dos fragmentos del Deuteronomio y uno de Números y que era fundamental para un judío. La *mezuzá* sería la única manera de distinguir una casa judía de otra que no lo era. Pero, como se lamenta Eiroa, es difícil encontrar señales de la *mezuzá* a través de la arqueología urbana, dado que en las residencias de los conversos que pudieran haberse conservado no resultaría la mejor idea el mantenimiento de señales que pudieran delatar el origen.

En suma, estas dificultades para detectar particularidades en las moradas judías vienen a ser reflejo de la integración de los judíos en la sociedad medieval¹⁸³. La vida de los judíos en cualquier ciudad, y también en la nuestra, vendría determinada por las mismas idas y venidas, las mismas vicisitudes o avatares, los mismos problemas o incluso por comunes formas de

¹⁸² Fonseca, op. cit. p. 432.

¹⁸³ Bango Torviso, "Arquitectura", *Memoria de Sefarad*, Catálogo de la exposición. Toledo: Centro Cultural San Marcos, 223.

diversión que los que tenían sus convecinos cristianos y a salvo naturalmente de las obligaciones impuestas por las convicciones religiosas diferentes.

3.3. La demografía judía en Valladolid: apuntes para conocer su número

Si la determinación del número de judíos en la totalidad del reino de Castilla es imprecisa y resulta muy difícil de establecer, estos problemas aumentan de manera exponencial en el caso de la villa de Valladolid.

En las fechas en que se produjo el asentamiento de los hebreos, esto es, unos 100 años después de la aparición de la villa en los documentos, Adeline Rucquoi considera que esta cuenta ya con una extensión de 100 has, 13 parroquias, cuatro conventos y cerca¹⁸⁴. La construcción del alcazarejo es también de la mitad del siglo XII. En este momento se daría un gran incremento del vecindario, del territorio y del poder municipal, que llevarían a la posible construcción de una cerca algo más consistente que la propuesta por Rucquoi, de tapial, adobe y madera, en el 1200¹⁸⁵.

En una ciudad en plena expansión, los judíos encontraron un buen acomodo de manera que en 1177 ya pagaban diezmos a la abadía. Esto supone que su número no debía ser pequeño, pero dado que estamos en un momento anterior al siglo XIII, parece imposible de establecer. La fuente a la que acuden los historiadores para ofrecer cifras de población son los censos o padrones hechos para cobrar impuestos por lo que, como nos advierte Ladero Quesada, hay que tener en cuenta que partiendo de fuegos o vecindades debe aplicarse un coeficiente multiplicador del 4,5 o 5 con lo que supone de imprecisión. Además, añade que hay que excluir a los que estaban dispensados del pago, como privilegiados, a la población flotante y la no censada¹⁸⁶. En el caso de Valladolid se ha acudido de nuevo al repartimiento de Huete o padrón de aljamas de los judíos de Castilla y de lo que tributaban¹⁸⁷. Se recoge lo que los judíos pagaron por cabeza de pecho y por servicio. La cantidad establecida se repartía entre las aljamas y luego

¹⁸⁴ Rucquoi, *Valladolid en la Edad Media*, op. cit. p. 52.

¹⁸⁵ Martínez Sopena, "Espacio y sociedad en Valladolid durante los siglos XI y XII" en *Enciclopedia del románico en Castilla y León*, coord. J. Manuel Rodríguez. Montañés y Miguel Ángel García Guinea, p. 41, nota 55.

¹⁸⁶ Ladero Quesada, "Población de las ciudades en la Baja Edad Media (Castilla, Argón, Navarra) en *I Congreso histórico Internacional. As cidades na História: população* p.176.

¹⁸⁷ Carrete Parrondo, "El repartimiento de Huete de 1290" en *Sefarad*, tomo 36 nº1, pp.121-140.

se procedía al reparto entre los habitantes de cada una. Esto permite calcular la población que pudiera haber habido en ellas.

En Valladolid la aljama y los que pechaban con ella entregaron la cantidad de 69.520 maravedíes, conforme a la edición crítica que realizó Carlos Carrete Parrondo. Esto equivalía al 28% de lo aportado por el obispado de Palencia al que pertenecía la ciudad y el 2,7 % del total tributado por los judíos de Castilla (2.564.855 mrs.).

Con estos datos se han hecho estimaciones demográficas sobre cuál pudo ser la población judía vallisoletana. Merchán critica las conclusiones de Zurita el cual, basándose en el ordenamiento de Toledo, (71.497mrs) que entiende más fiable, llega a la cifra de 23.832 varones mayores de 20 años. Si se añade, continúa, a las mujeres y a los niños, aun poniendo un coeficiente muy bajo, de 2, llegaríamos a 100.000 hebreos entre Valladolid y las poblaciones que pechaban con ella, Zaratán, Mucientes, Cigales y Portillo, lo cual como entiende el citado autor, parece manifiestamente exagerado¹⁸⁸.

Adeline Rucquoi, sin dejar de reconocer la importancia adquirida a fines del siglo XIII por la aljama vallisoletana (que se sitúa en Huete, tras Burgos, Carrión y Ávila), calcula la comunidad judía entre un 5 y 8% de la población total de la ciudad. Siendo esta de unas 13.000 o 14.000 personas, la autora llega a una cantidad de 700 hebreos. Estamos en un momento de despegue de la ciudad y de florecimiento de la aljama, que estaría en consonancia con el crecimiento de la población que se dio en Castilla, según los historiadores y coincide con la de la musulmana.

Hasta el filo del año 1300, hay acuerdo en el aumento, que devendrá en estancamiento en la primera mitad del siglo XIV, para decaer a partir de 1348¹⁸⁹. Los datos de Huete pueden pues, proporcionarnos una idea verosímil de lo que pudo ser la población de los judíos vallisoletanos, y son por ello muy valiosos, pero en cualquier caso deben tomarse con las cautelas que nos proponía el profesor Ladero evitando considerarlos como una imagen fidedigna y exacta del número de hebreos de la ciudad, ya que una cuantificación exacta no resulta alcanzable.

¹⁸⁸ Merchán, op. cit., p. 34.

¹⁸⁹ Ladero Quesada, "Población de las ciudades en la Baja Edad Media (Castilla, Argón, Navarra) en *I Congreso histórico Internacional. As cidades na História: população*, p.200.

El sistema de los padrones ha sido utilizado por los especialistas en otras ocasiones recurriendo a otro repartos y censos de diferentes años. La cabeza de pecho es mencionada en el siglo XV en un documento de 1439 por primera vez y deja de serlo en 1448. En el primer año Valladolid pecha 15.000 maravedíes, en tanto que en 1448 se han reducido a 11.400, según las tablas compiladas por el profesor Ladero Quesada¹⁹⁰, lo que implicaría una reducción del tamaño de lo que para esta fecha podemos ya llamar judería vallisoletana. Precisa además Ladero, que la segunda cantidad se fijaba en moneda blanca, cuyo valor legal era la mitad que la moneda vieja, con lo que la disminución de la riqueza de la aljama, y quizá de su población, sería aún más evidente. La decadencia de la colectividad hebrea se expresa claramente, como

60	Sant Estevan...	16.841
	Aça...	2.129
	Soria ...	31.351
	Roa...	6.065
	Agreda y Cervera *	3.549
65	OBISPADO DE SIGÜENZA	
	Sigüenza y Medina celin...	25.835
	Atienza...	42.434
	Almazán ...	27.063
	Berlanga ...	3.347
70	Cifuentes ...	2.029
	Ayllon *	6.564
70]	OBISPADO DE PALENCIA	
	Palencia ...	33.280
	Valladolid con los lugares que pechan	
75	con ellos ...	69.520
	Carrión con los lugares que pechan con	
	ellos...	73.480
	Sant Fagunt...	23.203
	Paredes de Nava y Cisneros ...	41.985
80	Tariego ...	2.030
	Dueñas...	1.827
	Peña fiel ...	6.597
	Çea ¹⁹ ...	4.923
2.129: BN 2.140, JR L 2.529.		
42.434: B Ga 42.334.		
Almazán: L Almaran // 27.063: JR L 25.063.		
Ayllon: L Aillon.		
73.480: JR L 53.480.		
Sant Fagunt: L San Fagund.		
Tariego: FG Toriega, L Sariega.		
Çea: L Cia.		
* Osma, San Esteban de Gormaz, Aza, Roa, Agreda y Cervera del Rio Al-		
ma (Soria).		
* Sigüenza, Atienza y Cifuentes (Guadalajara); Medinaceli, Almazán y Ber-		
...		

Los estudios de ladero permitieron algunas cifras sobre población judía

¹⁹⁰ Ladero Quesada, "Las juderías de Castilla según "servicios fiscales"(siglo XV) p. 254.

ha destacado la doctrina, en la comparación de estas aportaciones, que son una tendencia, no solo en Valladolid sino en muchas otras aljamas castellanas.

En cuanto al servicio y medio servicio, el cuadro número 2 de Ladero recoge los años de 1450, 1453, 1464, 1472, 1474 y 1479. Las sumas entregadas por Valladolid en estos años se destacan por su estabilidad, en el entorno de los 5.000 maravedíes, y sin bajar de esa cifra, salvo en 1472¹⁹¹. Estos datos tan útiles a efectos demográficos, como resalta Ladero, revelarían una evolución sin altibajos de la aljama de Valladolid en cuanto a su población, en la segunda mitad del siglo XV. Es significativo su contraste con la bajada de ingresos de parte de los judíos, que el fisco había sufrido, en la cabeza de pecho, en la primera mitad del siglo. Eso a pesar de que la historiografía está de acuerdo, en que esos años fueron de crecimiento general de la población. El declive de la comunidad israelita de la ciudad (y de las demás de Castilla) habría que buscarlo en otra parte, y el principal factor que se ha puesto de relieve, sería el creciente acoso contra los judíos, que en el ámbito de Valladolid se inició con la guerra civil, en la que los vallisoletanos cristianos se pusieron de parte del pretendiente Trastámara. Otro factor, encadenado al anterior, debió de ser también el aumento del número de conversos, que fue especialmente intenso en la primera parte de la centuria, cuando se acentuaron las predicaciones dirigidas a acabar con la práctica del judaísmo¹⁹².

Esta estabilidad de la segunda parte del siglo continúa en los años siguientes, conforme a los pagos que corresponden a los años 1484, 1485, 1490 y 1491 aportados por Viñuales Ferreiro¹⁹³ (tomados de la Secretaría Mayor de Rentas del archivo de Simancas). Los dos primeros años son cantidades equivalentes a los datos de Ladero, pero ya en 1490 y 1491 aparece una nueva disminución que deja los pagos en 3500 maravedíes. La aljama debía de estar ya, en vísperas de la expulsión, en una situación precaria y con una población cada vez menor, si bien estos pagos reducidos por el servicio podían deberse continúa Viñuales, a que la imposición había derivado a otros tributos como los castellanos de oro. Este mismo autor tiene razones para pensar que el servicio y medio servicio se cobraron incluso el mismo año de 1492, por un documento de la aludida Secretaría Mayor que consigna el cobro del impuesto¹⁹⁴.

¹⁹¹ *Ibidem*, p.257.

¹⁹² Merchán op. cit. p.88 el autor se apoya en Baer.

¹⁹³ Viñuales Ferreiro, “Los repartimientos del “servicio y medio servicio” de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491”, en *Sefarad* 62, p.193.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 187.

Los judíos que abandonaron Valladolid, si utilizamos la propuesta del profesor Ladero¹⁹⁵ para el cálculo de los judíos de Castilla (comparando los pagos con los de otras ciudades sobre las que hay certeza sobre la población judía), no llegarían ni a 500, menos de la mitad de una aljama que sin ser nunca tan populosa como la de Segovia o la de Toledo, pudo haber llegado en algún momento a superar el millar de almas. Merchán por su parte entiende que, tras la recuperación de la década de los setenta del siglo XV, la comunidad se mantendría en 1100 personas hasta la expulsión.¹⁹⁶ De todos ellos, nos recuerda Adeline Rucquoi, solo sabemos los nombres de los 23 que han aparecido en la documentación como vendedores de sus casas¹⁹⁷ cuando hubieron de emprender el camino del destierro.

3.4. El desaparecido patrimonio judío de Valladolid

La aljama judía de Valladolid no fue, sabemos, una de las más grandes y no llegó, probablemente al esplendor de la de Toledo o la de Segovia, pero tampoco estaríamos ante una aljama irrelevante. Desde un punto de vista práctico, resultaba conveniente para los hebreos no estar lejos de un lugar donde se tomaban decisiones políticas importantes y frecuentemente había reuniones de Cortes en las que los procuradores de las ciudades propendían a utilizarlos diría el profesor Valdeón, como “chivo expiatorio”. El conocimiento de la manera más inmediata posible de lo que se resolvía en esas reuniones era pues muy necesario para ellos si con él era posible paliar las decisiones adversas, apelando al rey. En consecuencia, la cercanía al monarca era vital para una comunidad que dependía en casi entera medida del favor regio y de cuya colaboración (o arbitrariedad) no podía prescindir. Valladolid cumplió muchas veces estas condiciones y ello contribuiría, si añadimos el crecimiento económico a la mejora de su aljama.

3.4.1. Las sinagogas

La aljama vallisoletana debió de contar en sus momentos de prosperidad con aquellos servicios indispensables en cualquier comunidad judía que, como hemos visto, reuniera al menos diez cabezas de familia. El primero y principal era la sinagoga. Precisar si hubo más de

¹⁹⁵ Ladero op. cit. Las juderías de Castilla...p. 251.

¹⁹⁶ Merchán, op. cit. p. 106.

¹⁹⁷ Rucquoi, Les juifs...p. 129.

una es tarea algo compleja. El mencionado ibn Zarza, con unas cuentas quizá algo abultadas, nos habla de la destrucción de ocho en tiempos de Enrique Trastámara. De ser cierto, el número de judíos de la villa podría haber sido mayor del que suponemos, pero no hay desgraciadamente ninguna otra fuente que confirme los datos de Zarza. Lo que sí parece realista es admitir al menos dos: una inicial, que correspondería al primer asentamiento en torno al alcázar y la otra en la judería nueva que se les impuso tras la pragmática de Catalina de Lancaster.

Los documentos se refieren reiteradamente a la sinagoga. En 1254 se habla de la carnicería que estaba junto al postigo de la sinagoga vieja. Este calificativo de vieja podría indicar que ya a esas alturas habría al menos otra sinagoga, pero no tenemos ninguna constancia de ello. Un poco después, en 1268, la famosa escritura de foros otorgada por Yago Verrox vuelve a mencionar la *sinoga* vieja, que actuaría como punto de referencia para situar algunos de los solares o las casas que son adquiridas o habitaban los judíos. Esta alusión resultaría útil, puesto que, para cumplir lo prescrito la sinagoga debía destacar sobre los demás edificios de la colectividad. También la esposa de Verrox, Doña Franca, posee tres corrales en *la caleia que sale al postigo que dicen de la sinagoga vieia*.

Como señalábamos más arriba, Merchán situaba esta sinagoga en la antigua puentecilla de la Rinconada muy próxima a la *cal del ilustre rey que va al Alcázar*¹⁹⁸. Otros autores como Carmona Ballestero¹⁹⁹ estiman que pudo estar al principio de la actual calle Zapico que atravesaba el barrio de los judíos de norte a sur hacia la llamada actualmente plaza de los Arces. Conforme al plano de Valladolid de Ventura Seco, que, aunque ya se dibuja en una época muy lejana de los siglos XIII y XIV es lo más aproximado a la organización urbana que pudo haberse dado entonces, estas dos ubicaciones no coinciden y están separadas por uno de los ramales de la Esgueva. Ninguna puede desecharse y ambas se sitúan en lo que debió ser el establecimiento judío más temprano, pero respecto a la de la calle Zapico destacan dos circunstancias en el plano de Ventura Seco: justo en ese lugar se elevaba la ermita de Nuestra Señora del Val y san Eloy construida en 1547 y cabría preguntarse si su erección se debió al intento de cristianización del lugar, aunque es cierto que ya habían pasado cincuenta años de la expulsión. En segundo lugar, parece apreciarse en el trazado de Ventura Seco un pequeño solar, que pudo corresponder

¹⁹⁸ Merchán, op. cit. p.19.

¹⁹⁹ Carmona Ballestero, op. cit, p. pp. 29-30.

al preciso lugar en que se alzaba la sinagoga, todavía entonces sin construir, como ocurrió con la mezquita de la morería, en cuyo solar no se edificó hasta el siglo XIX.



Actual calle Lecheras ubicada en la antigua judería nueva

La otra sinagoga que tuvo forzosamente que existir, fue la de la Judería nueva establecida en 1413 como consecuencia del encerramiento decretado por la reina regente El hecho mismo de que una de las calles actuales se denomine Sinagoga bastaría para afirmar que se situaba allí. No hay constancia del lugar exacto, ni ningún indicio que permita especular sobre ello, dado que todos los edificios han sido sustituidos por construcciones de los últimos años del siglo XX. El único lugar libre es un solar no muy grande, situado precisamente entre las calles Lecheras y la mencionada de la Sinagoga, lo que invitaría a especular con la posibilidad de que se hallara justamente en esa esquina, pero pudo estar en cualquier otro sitio, en alguna manzana contigua o en sus inmediaciones²⁰⁰. La sinagoga “nueva” sería quizá, más

²⁰⁰ Como comentados más adelante, ninguno de los informes arqueológicos practicados en la zona ha arrojado resultados positivos.

sencilla, acorde con el decaimiento de la aljama, si bien debe de tenerse en cuenta que las sinagogas hispanas no fueron nunca llamativas y eran edificios pequeños que no podían competir con los templos cristianos. No tuvieron de cualquier modo un estilo propiamente judío, ya que las comunidades israelitas se acomodaban al imperante en la zona en que se asentaban. Es posible, sin embargo, que la de la zona del Val, que sirvió a la comunidad en momentos más prósperos, fuera de una factura más elaborada, más cuidada desde el punto de vista decorativo o incluso de mayor tamaño. No podemos saberlo, ya que tanto esta última como la del Barrionuevo, están sepultadas por la ciudad moderna y su recuperación es, hoy en día altamente improbable.



Área urbana donde se ubicó la antigua judería nueva en el plano de Ventura Seco de 1738

3.4.2. Los cementerios

Valladolid contó con dos cementerios judíos situados el más temprano, en la acera de Recoletos, y junto al puente Mayor, el más reciente, que debió de corresponder a la aljama del siglo XV. De este segundo no se conocen su localización ni sus características²⁰¹, pero como

²⁰¹ Moreda y Serrano, *La necrópolis judía del paseo de la Acera de Recoletos (Valladolid)*. Arqueología en Castilla y León 18, Junta de Castilla y León, 2009. Esta obra es nuestra referencia fundamental para la caracterización de los onserios hebreos en Valladolid.

ocurría con el de Recoletos, se hallaba fuera de la cerca, próximo a una corriente de agua, el Pisuerga, y cercano a los caminos. El cementerio de Recoletos se encontraba en las inmediaciones del ramal sur de la Esgueva. Estas condiciones fueron, según parece comunes a muchos cementerios judíos, tanto en Castilla como en los demás reinos²⁰².

El cementerio de Recoletos fue excavado en 2002 con ocasión de una remodelación urbanística del paseo, encontrándose una serie de tumbas en un lecho de gravas, trapezoidales u ovaladas, que destacaban por su sencillez. Se distribuían de modo regular formando calles y posiblemente fueron señalizadas con estelas o marcas similares²⁰³. Los cuerpos se depositaron en decúbito supino con una orientación este-oeste y la existencia de clavos permite presumir que en algunos casos fueron enterrados en cajas de madera, aunque otros siguen el ritual estricto de enterramiento en la tierra misma. Como señalan los autores en quienes nos venimos apoyando (Moreda y Serrano), en materia funeraria existía un acierta adaptación a las costumbres locales, y eso haría posible las inhumaciones en cajas al estilo cristiano o la colocación de estructuras de madera para proteger al difunto como ocurre en el cementerio vallisoletano²⁰⁴.



Placa conmemorativa del cementerio judío de Valladolid situado extramuros.

²⁰² La investigación de los cementerios judíos es objeto de un estudio mucho más pormenorizado y preciso por parte de uno de nuestros compañeros en este máster, Víctor Fernández.

²⁰³ Moreda y Serrano, op.cit. pp. 56-57.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 57.

Los cuerpos presentan las piernas estiradas y los brazos a lo largo del cuerpo, con diferentes modalidades en cuanto a la colocación de las manos, a veces sobre la pelvis, a veces sobre el pecho, o bien unidas sobre la cadera y, como particularidad de Valladolid, los brazos bajo la cabeza en que fue enterrada una mujer en el cementerio de Recoletos, posición que no se ha documentado en ningún otro lugar.

En cuanto al ajuar es poco común en el mundo hebreo el enterramiento con objetos de adorno o de otra clase. En Valladolid de las 77 tumbas documentadas solo 9 contienen elementos de ornato o aderezos, lo que supone un escaso 11,68%. Los materiales utilizados son la plata y el azabache con los que se realizaron colgantes, pendientes y anillos, siguiendo técnicas de orfebrería islámica. Muchos de ellos están relacionados con la protección frente al “mal de ojo” (mano de Fátima), o la fertilidad (creciente lunar)²⁰⁵.

El cementerio de Recoletos no revela ninguna diferencia sustancial respecto de los demás cementerios judíos excavados en Castilla, como el cementerio judío de la Encarnación en Ávila con el que comparte algunos rasgo, entre ellos las asociaciones de tumbas por razón de parentesco o ciertos objetos del ajuar²⁰⁶, además de otras peculiaridades.

Finalmente, el estudio antropológico realizado por expertos de la Universidad de Valladolid y que se recoge en la obra de Moreda y Serrano, nos informa de que, con arreglo al análisis de los cuerpos, puede hablarse de una gran mortalidad infantil y juvenil (casi el doble de individuos de 1 a 20 años -44- que de adultos de 20 a 50 -23-, con igualdad entre hombres y mujeres y sin que aparezcan signos de violencia²⁰⁷. Estos datos no difieren en demasía de los obtenidos en los cementerios cristianos o musulmanes de la época, de los que, por otra parte, resulta muy difícil distinguirlos, como destaca Eiroa al reseñar los problemas para encontrar indicadores arqueológicos que delimiten los espacios judíos²⁰⁸.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 53

²⁰⁶ Cabrera González, Caballero Arribas y Díaz de la Torre, “El cementerio judío medieval de la Encarnación” en *Sefarad*, vol. 73:2, julio-diciembre 2013, p.330 y 334.

²⁰⁷ Moreda y Serrano, op. cit. 115.

²⁰⁸ Eiroa, “Indicadores arqueológicos para la identificación de las poblaciones judías medievales hispánicas” en *Medievalismo*, revista de la sociedad española de estudios medievales, nº 26, p.97.

3.4.3. El ajuar doméstico: la festividad de la Janucá

Las dificultades a las que acabamos de aludir para la identificación de marcadores arqueológicos que permitan concluir que estamos en un ámbito judío son especialmente visibles en el área del ajuar doméstico. La utilería hebrea no parece diferenciarse de la usada por los musulmanes o los cristianos y, como señala González Ballesteros:

Si definimos la cerámica por su uso en los ámbitos domésticos, los rasgos de la arquitectura doméstica, sin la presencia de elementos singulares como la mezuzá, no permite identificar su ocupación por parte de la minoría judía²⁰⁹.

En nuestra ciudad, al igual que en el caso de Lorca al que se refiere Ballesteros, tampoco ha sido posible identificar una cerámica propiamente judía, sino que los diferentes recipientes se usaban de manera indistinta por todos los vecinos. Ni la tipología de las vasijas, ni su decoración permiten afirmar que existiera una vajilla judía, o que el almacenaje se realizara en contenedores claramente identificables con hábitos hebreos.

La tarea de elaboración de la loza estuvo a cargo en Valladolid de la comunidad mudéjar, que tenía sus alfares en la calle de los Olleros, actual Duque de la Victoria, que, en la Historiografía reciente da nombre al tipo de cerámica que se ha recogido en sus talleres. Los musulmanes se habían asentado en Valladolid por las mismas fechas que la comunidad judía y aparecen por primera vez en los documentos también en 1177, con ocasión de la obligación de pagar el diezmo a la abad de Santa María²¹⁰, de manera que hay una coincidencia cronológica entre ambas comunidades que posibilita esta adquisición de las piezas a los artífices musulmanes que ostentaban un casi monopolio de la producción que llega, como señala Villanueva, a la “presencia casi única, de series cerámicas procedentes de los alfares de la calle de los Olleros”²¹¹. La única excepción, continúa la autora, sería el menaje culinario, debido a la falta de un material adecuado y resistente al calor por lo que se dejó en manos de los artífices zamoranos. Los demás recipientes, para el almacenaje o el servicio de mesa eran elaborados por el gremio musulmán de olleros de Valladolid que los vendían tanto a judíos como a cristianos.

²⁰⁹ González Ballesteros, “La cerámica de la judería medieval del castillo de Lorca (Murcia): panorama y perspectivas en el ámbito del Sureste” en XVII Congreso anual de la Asociación de Ceramología. En torno a la cerámica medieval de los SS. VIII-XV, p. 344.

²¹⁰ Villanueva Zubizarreta, *Actividad alfarera en el Valladolid Bajo medieval*, p. 309.

²¹¹ *Ibidem*, p. 257.

Hay, con todo, algunos objetos de carácter ritual que sí correspondieron en exclusiva la comunidad judía: los *januquiot*. Estos candiles o lamparillas se utilizaron para conmemorar la reconsagración del templo de Jerusalén que había sido profanado por los seleúcidas, al introducir en él, estatuas correspondientes a los dioses griegos, en el siglo II a. C. Tras la victoria de los Macabeos, y la independencia del país, el fuego del Templo, para el que solo contaban con una medida de aceite, ardió milagrosamente durante ocho días. La fiesta de Janucá rememoraba el evento, mediante el encendido de ocho lámparas, en igual número de jornadas. Para ello se servían de las *januquiot*, que se colocaban en un lugar visible (en el alféizar normalmente) para que pudieran ser vistas desde la calle, atestiguando que se trataba del hogar de un judío.

La janukiyá podía ser de metal, pero eran frecuentes las de cerámica (en Puigcerdà se encontró una de piedra) y consistía en una lámpara formada por ocho candiles de cazoleta y uno que hace de servidor para ir encendiendo los demás sucesivamente, según recoge Eiroa²¹².



Hanukiyá de Teruel del siglo XIII. Museo de Teruel (nº inv.07167)

Los primeros se encontraron en Teruel en 1981 y han aparecido en otras numerosas juderías tanto en Aragón como en Castilla (en Burgos, por ejemplo, o en Toledo) siendo la colección de Lorca en Murcia la más abundante por ahora, según el autor que acabamos de citar. En Valladolid se han hallado cuatro ejemplares incompleto (todos entre los restos del alfar nº 23 de duque de la Victoria), descritos por la profesora Villanueva Zubizarreta que los

²¹² Eiroa et alíi, Indicadores arqueológicos de las poblaciones judías medievales en la península Ibérica durante la Edad Media en *Desperta Ferro* diciembre 2023.

relaciona con los hallazgos de Teruel. Los vallisoletanos están incompletos, con dos o tres cazoletas y muestran ausencia de decoración. Su identificación como *janukiot* no es totalmente segura para Villanueva que dada su fragmentación solo aduce su semejanza morfológica como apoyo a su tesis ²¹³. El problema que plantean los *janukiot* en general es que los restos están muy fragmentados y ninguno completo. Solo es posible la comparación con sus sucesores actuales de modo que no siempre podemos atribuir el carácter de *janukiyá* a los pedazos de lámparas encontrados²¹⁴, lo que provoca la prudencia de los arqueólogos a la hora de certificar que se trata efectivamente de las lámparas rituales judías, y no de otras luminarias utilizadas en el ámbito doméstico.



Posible *janukiyá* encontrada en Valladolid según las investigaciones de Villanueva (1998)

3.4.4. La vestimenta y los adornos personales

El aspecto de un judío, como el de cualquiera, en una sociedad en la que los códigos de vestimenta estaban en parte predeterminados y respondían a la posición que se ocupaba en el organigrama social²¹⁵, fue objeto de una regulación insistente y reiterada que, en su caso

²¹³ Villanueva, op.cit. p.251.

²¹⁴ Ruiz Taboada, “La casa judía en Toledo: apuntes sobre diseño y funcionalidad” en *MEA.H. Sección Hebreo* vol. 70 , p. 69.

²¹⁵ Mirones Lozano, “Entre la jurisdicción cristiana y las regulaciones comunales: indumentaria de los judíos peninsulares en la edad media” en *Cuadernos Medievales* 27 p. 65: estas leyes “incumbían a campesinos y

obedecía además a la necesidad de distinguirlos de la mayoría cristiana dominante. Las fuentes exponen, una y otra vez, esa exigencia de identificación: *Cómo los judíos deben andar señalados para que sean cosnocidos* (partida 7ª, título XXIV, ley IX), *porque andan vestidos como los cristianos y de ahí, se justifica el legislador, nacen muchos yerros y males*. El concilio de Letrán de 1215 obligó incluso a los judíos a llevar señales distintivas, si bien sus disposiciones no son aplicadas en Castilla como demuestra la lasitud del obispo Jiménez de Rada. Se trataba de evitar el “totum revolutum” en que parecían vivir ambas comunidades, que inducía a la confusión y, lo que era peor, al contagio de las costumbres y modos judíos, lo cual, en última instancia, podría llevar a los cristianos a la conversión al judaísmo.

Pero más allá del reconocimiento del otro por razones religiosas también se impone a los judíos la discreción en el vestir y se les prohíbe la ostentación, que *non trayan guarnimiento dorado, nin sobre cabos dorados nin otro adobo ninguno que aya oro nin plata* (Cortes de Palencia de 1313)²¹⁶. No parecía aconsejable que los judíos pudientes se confundieran con las clases altas cristianas. Las propias leyes judías, como los Taqqanot de Valladolid, restringían el lujo de las mujeres prohibiéndoles la seda de colores, los bordados de oro y plata y las pieles en algunos casos. Podríamos ver aquí el intento de no incomodar a los cristianos, de evitar roces que comprometieran la seguridad de la comunidad (independientemente de los motivos religiosos internos) en momentos en que la hostilidad contra ella era patente y se imponía la discreción para conseguir su recuperación y conservación.

Los judíos de Valladolid se vieron afectados por estas normas, que en muchas ocasiones fueron pasadas por alto. Su atuendo no se distinguiría, por lo demás, del habitual entre cristianos, cada uno según sus posibilidades económicas o las modas que afectaban a los hebreos como al resto de los habitantes de la villa. La iconografía de la época, aun cuando no se refiera estrictamente a la ciudad, nos da una idea del aspecto que pudo tener un judío medieval vallisoletano. Así, las Cantigas de Santa María de Alfonso X nos muestran a los hebreos con túnica corta y manto, sobretodo o guardapolvo, y cubierta la cabeza con el conocido gorro puntiagudo o cónico que los identificaba, y aunque estaríamos fuera del ámbito de Castilla, es llamativo como en el claustro de la catedral de Tudela aparecen judíos y miembros

pecheros por su estatus socio económico, a mancebas o barraganas por lo innoble de su profesión, y a judíos y mudéjares por practicar una religión distinta de la oficial”.

²¹⁶ Pérez Castaño, “Sin pan que comer ni vestidos con los que cubrirse” en *Roda de Fortuna revista electrónica sobre Antigüedad e Medioevo*, volumen 3, número 1-1 p. 316

de clases bajas con los primeros pantalones. Las mujeres vestían con saya blanca y toca como sus congéneres cristianas y sobre ella una túnica anudada a la cintura con un cordón²¹⁷. La poca afición hebrea a las representaciones humanas tiene una espléndida excepción en las *Hagadot*, manuscritos de los judíos peninsulares en los que se contenían los ritos para la celebración de *Pesáj*, la Pascua. Estos códices contienen numerosas figuras de personas y animales que nos informan de cómo se veían los judíos a sí mismos. Dibujan una indumentaria semejante a la que recogen los documentos cristianos con una cierta variedad en el caso de las tocas de las mujeres²¹⁸.

Las *hagadot*, que se encargaban por el padre de familia, el cual ocupaba el lugar de oficiante en la cena de Pascua, exponen diferentes escenas de la celebración acompañadas de párrafos bellamente escritos con caligrafía propia del hebreo sefardí y fueron muy probablemente realizados en muchos casos, por obradores cristianos²¹⁹. Además del ritual, el *séder* (orden), contenían narraciones y oraciones y son una fuente muy apreciable del modo de vida de los judíos hispanos, con representaciones de mujeres y de niños los cuales tenían un papel especial en la celebración. Algunos autores han visto en ellas (así en la *hagadá* Rylands) una cierta protesta social, por ejemplo, en la representación de las plagas de Egipto que se recogían en sus miniaturas y en las que los judíos aparecen riéndose del faraón²²⁰.



Tabla del entorno de van Eyck con de los personajes con el gorro judío característico

²¹⁷ Mirones Lozano, op. cit. pp. 68 y 69.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 71.

²¹⁹ Forcano, "Hagadás de Barcelona". El esplendor del gótico judío [video 22-11-2023] Museo nacional el Prado del https://www.youtube.com/watch?v=g_yciIeIez4.

²²⁰ Forcano, *ibidem*

No contamos, por desgracia, con ninguna *hagadá* que perteneciera a algún judío de Valladolid y que nos hable directamente de algunos aspectos de su vida en la ciudad, pero si con algunos elementos procedentes de los ajuares funerarios del cementerio de la acera de Recoletos, que nos ofrecen algunas piezas de adorno que portaban sus vecinos. No son muy abundantes y se trata de piezas poco valiosas que en muchos casos tenían un carácter de amuletos, y eran comunes a los demás enterramientos de la época, fuera cual fuera la religión del difunto. Como señalábamos más arriba hay anillos, colgantes y pendientes, de factura sencilla y materiales como el azabache, el bronce y la plata²²¹. Los anillos fueron realizados en bronce y no presentan inscripción o leyenda. La misma forma circular tienen los pendientes de plata o bronce, que no contienen elementos añadidos salvo uno con una cuenta vítrea en la tumba 58. Finalmente, los colgantes se realizaron también en azabache además de los mencionados materiales. Destacan algunos colgantes metálicos con características de la orfebrería islámica y algunos de azabache que eran populares como protectores, como el collar con siete manos de Fátima de la tumba 33 o el colgante de plata con forma de luna creciente de la tumba 31. Por comparación con otros encontrados en otras ciudades se han datado en los siglos XIII y XIV.

La parquedad de las joyas encontradas pudo estar motivada por la tradición judía de los enterramientos sin ornamentos, pero también porque los difuntos de Recoletos fueron personas sencillas, trabajadores o comerciantes modestos, que se adornaban al modo de los demás habitantes de la ciudad que ocupaban una posición similar a la suya. Ello nos devuelve la imagen de una comunidad compuesta en su mayoría por estratos medios que subsistía realizando labores artesanales o trabajando por cuenta ajena. Todo sin perjuicio de que algunos de sus miembros tuvieran una posición destacada y se relacionaran con los estamentos superiores, como almojarifes o administradores de cuentas de la nobleza, puesto que, como venimos insistiendo, el carácter de corte oficiosa que tuvo Valladolid favorecería estos ascensos.

Por otra parte, la mala conservación de los textiles (solo se han encontrado restos de tejido con galones metálicos en alguna tumba) impide conjeturar sobre la vestimenta de los

²²¹ Toda la información a propósito de los ajuares está tomada de la citada obra de Moreda y Serrano *La necrópolis judía del paseo de la acera de Recoletos*.

finados, aunque sería como se viene comprobando por otros medios, semejante a la habitual en la época. En el yacimiento se recogieron también fíbulas para cerrar las mortajas.

3.4.5. Un hogar judío

Si algunas ciudades españolas han conseguido conservar, o al menos restaurar edificios o trazados urbanos de los lugares de habitación de los judíos hispanos, no ocurre lo mismo en Valladolid. No podemos decir que contemos con un solo vestigio patrimonial judío, si exceptuamos el cementerio hebreo de Recoletos, pero sí podemos rastrear lo que debieron de haber sido calles judías que aparecen en los documentos a los que venimos aludiendo. En esas vías en las que se asentaba el *cahal*, la comunidad israelita, sus viviendas se intercalaban con las de los cristianos, y como sucedía con otros elementos de la vida cotidiana, no denotaban particularidades, ni tenían un aspecto que permitiera distinguirlas de las casas de aquellos.

La aljama vieja, como hemos comprobado, se extendió por los alrededores del Alcázar, dentro del núcleo más temprano de la villa y allí se hallaba al menos una de sus sinagogas. En el plano de Ventura Seco, aunque ya lejanísimo del siglo XIV, se aprecia la manzana entre las calles Zapico y Guadamacileros donde, según la historiografía local, debieron de agruparse algunas casas judías. Posiblemente contaban con una planta doble destinada, la baja al negocio del dueño, la alta a vivienda. En la primera nos encontraríamos con los aperos y las existencias propias de la actividad del titular y contaría, según los casos, con un banco a modo de expositor de la mercancía. En las cantigas de Santa María, la 108, que ilustra la discusión de Merlín con un alfaquí judío, nos ofrece una imagen muy reveladora de lo que pudo ser el comercio de un hebreo, con las mercaderías perfectamente ordenadas, sus tarros de cerámica, sus talegas colgadas y el mostrador cubierto con un precioso tapiz. La tienda se nos muestra como un lugar agradable y organizado, como podría haber sido la de cualquier industrial judío de nuestra ciudad, en la que como nos comentaba Merchán más arriba, la actividad mercantil fue una de las principales dedicaciones de los judíos.



La botica de un judío en Las cantigas de santa María. Los judíos se ocupaban en todo tipo de profesiones

La parte alta albergaría la vivienda. Las *hagadot* sefardíes pueden proporcionarnos alguna información al respecto dado que recogen el ritual de la Pascua y junto a la escritura contienen estampas de las moradas judías y la disposición del mobiliario. Este debía responder a las funciones de descansar, comer, almacenar y trabajar, es decir, tenían un sentido eminentemente práctico y funcional como explica Espinosa Villegas²²². El mismo autor, tras reconocer la mala conservación del mobiliario medieval en general y su escasez en las casas peninsulares, nos informa de que los asientos eran variados y de diversos tipos según la categoría de la persona que se sentaba en ellos y recuerda cómo en la *hagadá* de Sarajevo, el padre aparece sentado en una especie de trono, en consonancia con su papel principal en el ceremonial de la cena de Pascua, mientras los demás se conforman con sillas y bancos. Había también diferentes clases de lechos, desde los más simples a camas adornadas con dosel o con patas torneadas de madera o metal, y vestidas con cobertores púrpura y profusión de almohadones²²³. La riqueza que pudieron alcanzar algunos miembros de las comunidades israelitas se refleja en imágenes que nos hablan del confort interior de ciertas viviendas y que

²²² Espinosa Villegas, “La memoria sefardí: el mobiliario litúrgico y doméstico en las *hagadot* medievales de origen hispano” en *Res Mobilis Revista internacional de investigación en mobiliario y objetos decorativos* Vol. 10, nº. 13, p. 90.

²²³ *Ibidem*, p. 94.

bien pudo darse en algunas de las casas judías de Valladolid. En ellas también existirían mesas que generalmente, según el uso de la época, eran tablas dispuestas sobre caballetes, aunque en la Hagadá Kaufman aparece una mesa sobre pie torneado, lo que constituiría la última novedad del momento²²⁴. En la cena de Pascua, como se plasma en las *hagadot*, los judíos vallisoletanos adornarían esas mesas con manteles decorados para resaltar la importancia de la celebración.

Estas casas “buenas” de judíos ricos podían llegar a contar con gran número de enseres como acredita el inventario de Mosse Benjamín de Tudela que, aunque en este caso se refiera a un judío navarro, puede trasponerse a cualquier hebreo acomodado de cualquier otro lugar, como Valladolid. Así se enumeran arcas y arquetas de nogal y pino, camas, bancos mesas y sillas. El menaje de cocina abarcaba embudos, paellas, ollas de cobre, escudillas de cobre, platos, jarras o calderos. Mosse Benjamín se dedicaba como ocurría con algunos judíos vallisoletanos a los que aludíamos (Rabí Ahin y D^a Urosol), a la producción de vino y en esas bodegas podían encontrarse cubas de vino, vinagre o vinagre blanco o artesas para pisar las uvas, como ocurría en casa del navarro. Las bodegas también servían de almacén, y por ello en el inventario se relacionan algunos productos de consumo habitual, como harina o aceite. En resumen, el mobiliario y los enseres propios de las casas judías pudientes ²²⁵. En este sentido



Cena de Pésaj (Pascua) de la Hagadá de Barcelona. Los Hagadot muestran información sobre el mobiliario judío

²²⁴ *Ibidem*, p. 96.

²²⁵ Carrasco, “Los bienes de fortuna de Mosse Benjamín, judío de Tudela- (1432)” en *Príncipe de Viana* LI/189, p. 95.

el alto nivel cultural de la casa de Mosse Benjamín, donde se encontró un “arca de nogal llena de libros judaicos”, resulta estar en perfecta concordancia con su poder económico²²⁶.

Este inventario se redactó con ocasión de la huida de Mosse Benjamín al reino de Aragón debido a algunos problemas con el fisco navarro. En estos casos se imponía la requisa de los bienes del prófugo y su venta en pública subasta, lo que exigía el registro y descripción de estos. Esta práctica legal posibilita indagar en el amueblamiento de una casa judía acomodada²²⁷, ornamentación que sería aplicable, con las lógicas diferencias, a muchas de las moradas judías que se repartían por la Península.

Otros hogares no podrían permitirse tanto lujo, pero sin duda contaron con los muebles necesarios para la vida diaria, a los que habría que añadir el menaje preciso para la cocina y los objetos de cerámica a que nos referíamos más arriba. Nada que delatase que se trataba de un hogar judío, salvo quizá como también veíamos, las pequeñas lamparillas de *Janucá* o las *mezuzá* en el lateral de la puerta, de las que, pese a una busca insistente, no hemos podido encontrar ningún resto en nuestra ciudad.

²²⁶ *Ídem*, p. 95

²²⁷ *Ibidem*, p. 93

4. EL CAMBIO DE PARADIGMA DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV

4.1. La guerra Trastámara y los pogromos de 1391. Su incidencia en Valladolid

El relativo entendimiento entre la monarquía y los judíos que, pese a las tensiones y las presiones eclesiásticas, se había mantenido en el siglo XIII, empieza a quebrarse con el asunto de Zag de la Maleça y su condena a muerte en los años finales del reinado de Alfonso X, si bien ya desde las Partidas se venía acotando el espacio de autonomía dejado a los judíos. En época de su hijo y sucesor, Sancho IV, las Cortes de Valladolid de 1293, pese a su no aplicación inmediata, aceleraron el giro que continuó en las de 1295 con la prohibición de que los judíos ejercieran como recaudadores de rentas. Es la primera vez que el órgano estamental pidió la exclusión de los judíos de todos los cargos y esta será la tónica en los años siguientes en las Cortes de Valladolid de 1299, y de Burgos y Zamora en 1301, con nuevas prohibiciones y restricciones.

La explicación de este cambio estaría, según Rica Amran²²⁸ en la necesidad de los monarcas de apoyarse en las ciudades y atender a sus pretensiones, dado que se produciría un debilitamiento de la corona con las sucesivas minorías de Fernando IV y Alfonso XI.

Las Cortes de 1293 suprimen los alcaldes apartados y someten a los judíos a la jurisdicción del rey para la resolución de conflictos por deudas. Se fija un interés del 3 por 4 y se les excluye de los heredamientos, es decir, de la propiedad de la tierra. Sancho IV aún no había muerto, pero si lo estaba ya en las Cortes de 1295, que se celebraron también en Valladolid, y trataron de cerrar el paso a los judíos para el ejercicio de oficios en la corte. María de Molina las hace convocar para asentar en el trono a su hijo Fernando y contará con el apoyo de los representantes de las ciudades con los que se reunirá en varias ocasiones²²⁹. Es tal vez esta buena relación, la que induce al Concejo de Valladolid, en 1304 a dirigirse a la reina por razón de los privilegios de que gozaban los judíos de la villa, por influencia, nos dice Merchán, de Samuel Barchilón, almojarife de Fernando IV²³⁰. La contestación de la reina, ratificada por su nieto Alfonso XI en 1333²³¹, contiene las normas sobre la manera en que había de procederse

²²⁸ Amram, op. cit. parr. 38.

²²⁹ Rochwert-Zuili, "La actuación pacificadora de Maria de Molina" en *e-Spania revue interdisciplinaire d'études hispaniques medievales et modernes*, parr.27.

²³⁰ Merchán, op. cit. p. 56.

²³¹ Benavides, *Memorias de D. Fernando de Castilla*. Colección diplomática. Documento CCC p. 446.

respecto de las deudas judías y otros asuntos relacionados con los israelitas. María de Molina quiere mantenerse en un punto medio reconociendo de un lado, la exigibilidad de las deudas judías (deteniéndose en diferentes supuestos de pago, en la posibilidad de embargo de los bienes del deudor etc.), pero queriendo de otro, contentar al Concejo estableciendo un plazo de devolución máximo de 9 años. Esta posición casa con la habilidad que se reconocía a D^a María para llegar a acuerdos y con su objetivo de preservar el trono de su hijo y su nieto: no podía prescindir de los judíos y su apoyo financiero, pero debía complacer al Concejo ya que las ciudades se estaban convirtiendo en un puntal de la monarquía. El asunto de las deudas judiegas se volvió recurrente y durante el reinado de Alfonso XI, las quejas se repitieron en las Cortes como ocurrió en Valladolid en 1325 y Madrid en 1329²³². Era una espiral en la que el esfuerzo bélico aumentaba la presión fiscal y esta a su vez, generaba nuevas protestas por los abusos judíos que culminarán en 1348 con la prohibición a los hebreos del préstamo con interés en el Ordenamiento de Alcalá²³³.

En Valladolid en particular asistimos a una mayor conflictividad que se plasma, por ejemplo, en el levantamiento contra Yuçef de Écija, almojarife del rey, cuando trata de salir de la ciudad escoltando a la infanta Leonor, en 1326: *vinieron aquellas gentes con grand alborozo, et quisieron matar á Don Yuzaf et a los que con él estaban*²³⁴

Muerto el rey en Gibraltar por la peste, la política de Pedro I sigue otros derroteros. Se favorece a los judíos, hasta el punto de que la propaganda Trastámara le acusará de ponerse totalmente en sus manos. Las necesidades financieras del rey van en este caso de la mano de su propósito de conseguir una monarquía fuerte y centralizada, para lo cual era necesario el concurso del patrimonio y la liquidez hebrea. Por ello el monarca no accederá a algunas de las peticiones de las Cortes de Valladolid de 1351, entre ellas el aplazamiento en el pago de las deudas, que afectaba directamente a la financiación de sus proyectos políticos.

Pero a mitad de la centuria el telón de fondo lo constituía una crisis producida por la baja producción, el estancamiento técnico y el crecimiento basado en el aumento de tierras

²³² Moxó, Los judíos castellanos en el reinado de Alfonso XI en *Sefarad*, Jan 1, p.141. En Valladolid y Madrid se condonó una parte de las deudas y en Burgos en 1345 se aplicó una moratoria como señala Cantera Montenegro, “Los judíos en Castilla ante el cambio de dinastía” en *Memoria y civilización* 22, p. 154.

²³³ Gumiel Campos, “Las políticas de Pedro I con respecto a la comunidad Sefardí y la Sinagoga del Tránsito como testimonio político material” en *Eviterna, revista de humanidades, arte y cultura independiente* nº6 p.2.

²³⁴ Amran, “Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla: absorción o/y exclusión?” en *Les minorités en Espagne et Amérique, assimilation ou/et expulsion? (XVe-XVIIe siècles)* hal-03477803f p. 6.

roturadas, que generaron una serie de disfunciones demográficas, económicas y sociales y propiciaron el arraigo progresivo del antijudaísmo²³⁵.

A este antijudaísmo popular añade Cantera Montenegro²³⁶ un antijudaísmo nobiliario utilizado como arma política frente a Pedro I. Enrique Trastámara utilizará este sentimiento antijudío acusando a su medio hermano de favorecer la causa judía, plasmada en la preminencia de algunos hebreos como Abraham ibn Zarza o el comitente de la sinagoga del Tránsito en Toledo, Samuel ha-Levi. Las finanzas del rey descansaban en gran medida en estas personas de cuya colaboración económica no podía prescindir, lo que fue aprovechado por el pretendiente Trastámara como un exitoso instrumento propagandístico. Valdeón Baruque nos habla de un documento salido de la cancillería Trastámara en el que se dice que Pedro I estaba *acrecentando e enriqueciendo a los moros e los judíos e enseñoreándolos*²³⁷. Enrique Trastámara conecta hábilmente estas dos vertientes del antijudaísmo (popular y nobiliario) a las que se refiere Cantera Montenegro, y las utiliza en su favor. Formarán parte de su repertorio para justificar su derribo de Pedro I, aunque más tarde, temple su antijudaísmo y se sirva de los judíos como habían hecho sus antecesores.

Mientras tanto, esta política de instigación del antijudaísmo, que trabajaba en un terreno abonado, provocó levantamientos contra los judíos en muchas ciudades de Castilla, y se dieron ataques a las comunidades hebreas en Briviesca, Aguilar de Campoo, Ávila, Segovia o Paredes de Nava. En muchas de estas ciudades se añadieron los saqueos de las tropas inglesas del Príncipe Negro, que auxiliaban a Pedro el Cruel y del mariscal du Guesclin, al servicio del conde de Trastámara.

También se dejó sentir la agitación en Valladolid, donde el Concejo se puso de parte de Enrique II produciéndose el asalto a la judería al que se refería Samuel Zarza con la destrucción de ocho sinagogas. Fueran ocho o menos, hubo disturbios, se destruyeron casas y se asolaron tierras, lo que sirvió de ejemplo para hacer lo propio en Paredes de Nava²³⁸. Merchán entiende que los tumultos debieron de producirse en plena guerra civil, aun vivo Pedro I, contra el cual

²³⁵ González Minguez y Urcelay Gaona, “La crisis bajomedieval en Castilla durante el reinado de Fernando IV a través de las reuniones de Cortes (1295-1321)” en *Acta histórica et Archeologica mediaevalia* nº 26 p.304.

²³⁶ Cantera Montenegro op. cit. p. 155.

²³⁷ Valdeón Baruque, “La propaganda ideológica como arma de combate de Enrique de Trastámara” p.463.

²³⁸ León Tello, *Los judíos de Palencia* p. 16.

se levantaría la población de la ciudad, animada por la propaganda enriqueña, y en el momento de mayor apogeo de la aljama vallisoletana²³⁹.

La destrucción de casas se acompañó del robo de *coronas y adornos de plata de los libros de la ley, y esos mismos libros fueron hechos pedazos y arrojados por los mercados y las calles*²⁴⁰. Se exhibe una mezcla de ansia de riquezas y deseo de agraviar a los judíos reflejada en el robo de los adornos valiosos, al tiempo que los libros, manifestación de la ceguera doctrinal judía, son arrojados a la calle, con más de lo primero que de lo segundo, más rapiña que fervor, ya que como diría Pedro López de Ayala: “E todo esto fue cobdicia de robar, segund pareció, más que devoción...”

Las algaradas de la guerra civil se calmaron con el asentamiento en el trono del nuevo rey que modera su posición respecto a los hebreos, mostrándose reticente a las peticiones de las Cortes de Burgos de 1367, que insistían en la condonación de las obligaciones. El rey reconoce la legalidad de los contratos de deuda, y admite solo la remisión de un tercio de ellas y una moratoria. También se mostró reacio a privar a los judíos de los arrendamientos de las rentas reales y lo mismo hará en las Cortes de Toro de 1369 oponiéndose a nuevos perdones o suspensiones en el pago de los créditos judíos²⁴¹.

La postura pragmática del nuevo monarca y su colaboración con los hebreos pudientes no acabó sin embargo con el antijudaísmo más o menos soterrado que pervivía en muchos lugares de Castilla y en 1379, deberá conminar al arcediano de Écija a que abandone su campaña antijudía²⁴². Las predicaciones de Ferrand Martínez alentaban el antijudaísmo hasta el punto de que el sucesor de Enrique, Juan I, tuvo de nuevo advertir al eclesiástico que cesara en ellas en 1382. La derrota de Aljubarrota las reanimó y continuaron con la minoría de Enrique III, con una corona nuevamente debilitada y las querellas de los nobles y el rey como destaca Rica Amran, apoyándose en el relato de Pedro de Ayala

E fue causa aquel Arcediano de Ecija deste levantamiento contra los Judios de Sevilla, é Córdoba, é Burgos, é Toledo, é Logroño é otras muchas del Regno; é en Aragon, las de Barcelona e Valencia, é otras

²³⁹ Merchán, op. cit. pp.65-66.

²⁴⁰ Apéndice de la obra de Salomón ben Verga *La vara de Judá* en traducción de F. Cantera, p. 278 en Merchán p. 65.

²⁴¹ Cantera Montenegro, “Los judíos en Castilla ante el cambio de dinastía” op. cit. pp.156 y 157.

²⁴² *Ídem*, 157.

muchas; é los que escaparon quedaron muy pobres, dando muy grandes dádivas á los Señores por ser guardados de tan grand tribulacion...²⁴³.

Hasday Crescas en su carta a la congregación de Aviñón describe el inicio de las matanzas:

El 4 de junio de 1391, el Señor entensó su arco como enemigo contra la aljama de Sevilla [...] prendieron fuego a sus puertas y asesinaron en ella a muchos, mas la mayoría se convirtió al cristianismo; muchos de ellos murieron mártires, pero muchísimos profanaron la Santa Alianza.

Los pogromos se iniciaron en Sevilla y se extendieron por toda la Península, incluyendo el reino de Aragón y afectando a ciudades como Barcelona y Valencia. Las primeras señales tuvieron lugar en marzo, si bien las cartas del rey lograron que la situación se calmara según López de Ayala. No ocurrió lo mismo en junio y el estallido no pudo ser contenido²⁴⁴. Los destrozos fueron abundantes originando un movimiento de migración hacia ciudades más pequeñas y poniendo un punto de inflexión en las relaciones entre hebreos y cristianos que ya nunca volvieron a ser iguales, pese a que la presencia judía en la Península se prolongará todavía durante un siglo.

Además de las migraciones, Emilio Mitre indica entre los efectos de las revueltas, el empobrecimiento de las aljamas, su casi extinción en el sur -no tanto en el norte- y el trasvase del patrimonio de las comunidades destruidas a algunos nobles, si bien no afectaron al ejercicio de las profesiones que tradicionalmente ejercían los judíos, como las de agentes financieros o físicos²⁴⁵. Algunas consecuencias colaterales señaladas por Mitre, en concreto el ataque a los comerciantes genoveses en Sevilla, denotan también esa vertiente de avaricia por el dinero judío que intuye Ayala como causa de las revueltas.

En Valladolid no hay constancia de que se produjeran matanzas, quizá porque el calal estaba muy disminuido desde 1367, pero se produce un auge de las comunidades de alrededor como Cigales o Mucientes. A la merma contribuye, añade el reiterado Merchán²⁴⁶ el gran número de conversiones que se produjeron por los sucesos de 1391 y que también se dieron en

²⁴³ Amran, Judíos y conversos... , op. cit. p.11.

²⁴⁴ Corral Sánchez, "El pogromo de 1391 en las Crónicas de Pero López de Ayala", *Ab Initio*, 32, Núm. 10 p. 71.

²⁴⁵ Mitre, De los Pogroms de 1391 a los ordenamientos de 1405. (Un recodo en las relaciones judíos-cristianos. en la Castilla Bajomedieval), en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H." Medieval*, t. 7, p.285.

²⁴⁶ Merchán op. cit., p.74.

nuestra ciudad, aunque sin pogromo, por el miedo o por la posibilidad de perder los bienes o la posición.

Aun así, los judíos no desaparecieron del todo y seguirán saliendo en los documentos (Carlos Merchán cita a Noseh Priego y Samuel Verroso como arrendadores de la alcabala de Valladolid en 1395)²⁴⁷, pero la decadencia de la aljama debió de ser evidente y, como comprobábamos por los datos fiscales, la floreciente comunidad que pechaba en Huete en 1290 casi 70.000 maravedíes, a mitad del siglo XV, solo pasaba ligeramente de 11.000.

4.2. Las ordenanzas de Catalina de Lancaster

4.2.1. Los precedentes. El ordenamiento de Valladolid de 1405

Las reiteradas peticiones contra los judíos, que se habían sucedido en las Cortes a lo largo del siglo XIV, cesan a partir de 1392 y no se reanudan hasta el ordenamiento de 1405, como nos apunta Cantera Montenegro. La razón, añade, (en opinión que comparte con Amador de los Ríos) pudo venir determinada por la extrema debilidad en que quedaron las aljamas tras los acontecimientos de 1391. Sin embargo, la ofensiva contra los judíos, que se reanuda en 1405, no pudo deberse, entiende el historiador, a una recuperación imposible de la comunidad sefardí en un periodo de tiempo tan corto, sino a la debilidad del rey Enrique III y al impacto causado por los tumultos en los procuradores²⁴⁸. Mitre por su parte señala la mala coyuntura económica que vuelve a canalizarse hacia la colectividad judía²⁴⁹.

El rey convocó Cortes para la jura de su hijo Juan y en ellas se aprobó “un ordenamiento sobre judíos y usuras”²⁵⁰ en que se regularon algunas cuestiones inspirándose en las legislaciones anteriores:

- los contratos entre judíos y cristianos se reglamentaron de manera estricta, presumiéndose la existencia de usura en algunos casos, que permitía devolver solo la mitad de la deuda
- se suprimió la obligatoriedad de que hubiera un testigo judío en los contratos

²⁴⁷ *Ídem*.

²⁴⁸ Cantera Montenegro, “Legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla” en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t. 25 p. 121.

²⁴⁹ Mitre, “Notas en torno a las disposiciones antijudías de las Cortes de Valladolid de 1405” en *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies volumen 4 History of the jews in Europe* p.117.

²⁵⁰ Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla en *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes*, capítulo XIX.

- en cuanto a la propiedad se les permitía adquirir tierras al norte del Duero por valor de 20.000 maravedíes, pero se les obligaba a dar explicaciones sobre los bienes muebles que se procuraran.
- se les impuso la rodela bermeja, que podían esconder en sus viajes para evitar asaltos.

Los abusos reclamando la devolución de deudas anteriores a 1405 y en parte pagadas determinó que el rey tuviera que dictar una serie de reglas específicas que evitaban la retroactividad de las disposiciones de 1405, consciente de que tales abusos podían llegar a impedirle el cobro de sus propios derechos.

El ordenamiento de Valladolid es una clara muestra de cómo el terreno se iba preparando para el último capítulo de la estancia de los judíos en Castilla, fase que inaugurará la Pragmática de Catalina de Lancaster con el encerramiento de los judíos y moros en 1412.

4.2.2. El contenido de la Pragmática

En 1411 Vicente Ferrer comenzó una campaña de predicaciones dirigidas a la conversión de los judíos. La empresa se inició en Murcia y se alargó hasta 1412, teniendo una fuerte repercusión en el reino de Castilla ²⁵¹. A raíz de la visita, el Concejo de Murcia tomó una serie de medidas que la historiografía ha considerado un precedente cercano de la pragmática de Catalina de Lancaster o leyes de Ayllón. El religioso dominico pretendía insertar estas conversiones dentro de un proceso de regeneración moral impulsado por la Iglesia en el escenario del cisma de Aviñón y que contaba con el apoyo de Castilla y Aragón²⁵². La persuasión del judío era el eje sobre el que Ferrer articulaba su paso al cristianismo alejándose de las violencias del arcediano de Écija. El bautismo no debía imponerse siguiendo la línea preconizada por la Iglesia y en todo caso si no se lograba, debía procurarse el menor contacto posible entre cristianos y judíos, especialmente para evitar el contagio de los cristianos nuevos, teóricamente más vulnerables. La consecuencia más inmediata fue la promulgación en Murcia

²⁵¹ Vidal Doval, “Predicación y persuasión: Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412” en *Revista de poética medieval*, 24, p.226.

²⁵² *Ibidem*, p. 225.

de unas ordenanzas que “se hizieron por las palabras del maestro Vicente”²⁵³ y que consagran el aislamiento social y económico de los judíos murcianos²⁵⁴.

En 1411 el eclesiástico acudió a Ayllón donde se encontraban tanto la reina regente como el infante Fernando llamado el de Antequera, motivo por el cual la historiografía no duda de la influencia de Ferrer en la pragmática de 1412. Las predicaciones del fraile valenciano habían tenido un éxito sin precedente y pudieron alcanzar el número de 15.000 convertidos, si bien parece que no solo obedecieron a su capacidad de persuasión, sino también a la presión y a la promulgación de leyes que facilitaban la segregación de la colectividad judía. Conocidas sobre todo por la reclusión de judíos y musulmanes, en la redacción de las leyes de Ayllón tuvo intervención Pablo de Santamaría, converso burgalés elevado a canciller mayor de Castilla, y llamado antes Selomo ha -Leví. Suponen un cambio radical en la jurisprudencia castellana²⁵⁵ y constan de 24 disposiciones que tienen como motivo fundamental la conversión de los judíos al cristianismo²⁵⁶.

La primera prevé precisamente, el encerramiento de los judíos en lugares apartados y rodeados de muralla con una sola puerta de entrada, con aplicación de penas corporales y confiscación de bienes en caso de incumplimiento: “que de aquí en adelante los judíos e moros sean e vivan apartados...e que sean cercados de una cerca en derredor e tenga una puerta sola”. (Ordenamiento sobre el encerramiento de los judíos e de los moros. Valladolid, 22 de enero de 1412)

Se les prohíbe asimismo comer o beber en compañía de cristianos y tener escuderos y servidores, amas de cría,



Predicación de san Vicente Ferrer, maestro de la vista de santa Gúdula Parece que el dominico pudo influir en la legislación de Catalina de Lancaster

²⁵³ Cantera Montenegro, Legislación general... op. cit. 125.

²⁵⁴ Vidal Doval, op. cit. 229.

²⁵⁵ Suarez Bilbao, op. cit. p.462.

²⁵⁶ Cantera Montenegro, op. cit. p. 125.

yugueros, hortelanos o pastores cristianos. Se añadieron medidas que dificultaban la relación y de este modo se vedaba a judíos (y musulmanes) asistir a bodas o entierros cristianos o mantener conversaciones con ellos.

En el caso de las mujeres, las cristianas no podían entrar en la judería ni de día ni de noche, y las judías debían llevar mantones largos y las cabezas cubiertas. Sus maridos no estaban autorizados a ejercer de especieros y boticarios, ni como médicos y cirujanos, así como tampoco vender productos de comer a cristianos y tener tiendas con botica o mesas al público.

La lista era interminable. Se les impide ser arrendadores, procuradores, almojarifes o mayordomos del rey o de señores, corredores y cambiadores. Se incluía la prohibición de ser albéitares, herradores, carpinteros, jubeteros, sastres, tundidores, calceteros, carniceros, pellejeros o traperos para cristianos, así como vender a estos zapatos y ropas. No podían administrar medicinas a cristianos ni proporcionarles algunas comidas que se detallan de manera prolija.

En materia de atuendo no debían utilizar paños de precio mayor a 30 maravedíes la vara, y era obligatorio llevar la rodela bermeja y los cabellos y las barbas largas, cubriéndose la cabeza, todo con el objeto de identificarlos. No podían llevar armas y se impedía designarlos con el título de don.

Se acabó con su autonomía judicial de modo que sus juicios serían vistos por los alcaldes cristianos y se atentaba contra su libertad de movimiento, prohibiéndoles cualquier traslado de residencia bajo pena de cautividad. La infracción de estas medidas podía ser denunciada por cualquiera y se estableció la imposibilidad de su derogación por las autoridades locales o señoriales²⁵⁷.

Las leyes de Ayllón serán solo preceptivas en el territorio controlado por Catalina de Lancaster y a partir de 1418 no se aplicaron, pero en Valladolid tuvieron una importante consecuencia: el traslado de los judíos a lo que se llamó la judería nueva, en la zona de San Nicolás. En agosto de 1413 el monasterio de San Pablo arrienda a los judíos unos terrenos en los que al parecer ya habitaban. Merchán nos describe las condiciones del contrato: el terreno lindaba por el este, con las huertas del cenobio, por el suroeste, con unas casas y un corral de la

²⁵⁷ En toda esta descripción del articulado de la pragmática seguimos casi al pie de la letra al profesor Cantera Montenegro en “Legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla”, pp.125 y ss.

cofradía del Corpus Christi, por el sur con la calle y camino que iba entre la cerca de la villa y la dicha judería y huerta y finalmente, por el norte, con tierras de cultivo.

Del lado judío, contrataron Baru Begatiel, Simoel Abensoer y Simuel Amigo en nombre y representación de la aljama. El alquiler se fijó en 35 florines del cuño de Aragón al año durante los primeros cuatro, transcurridos los cuales se elevaría a 40. Solo se les eximía del pago en el caso de conversión de toda la aljama al cristianismo²⁵⁸. La escritura se otorgó ante el escribano Juan Alfonso de la Rúa según el libro Becerro nuevo del convento de San Pablo.

El barrio debía tener una sola puerta, aunque de hecho existieron dos: una enfrente de la iglesia de San Nicolás y otra en terrenos de la cofradía del Corpus, con los que veíamos lindaba la Judería. Sus calles eran reflejo de la decadencia de la comunidad. Se componía según Benassar, de 36 edificios organizados en calles estrechas, derechas o quebradas y formando en ocasiones corrales como el de los Tintes, entre el Campillo de San Nicolás y la calle de Luis Rojo²⁵⁹. Debió de existir como destacábamos más arriba otro asentamiento hebreo fuera de la Judería en el corral de la Copera por un privilegio de Enrique IV²⁶⁰. Las casas tenían dos pisos, en el de abajo estaban el portal y la cocina. Arriba una saleta y una cámara. Contaban con corral y generalmente con un pozo²⁶¹.

No hay noticia de que hubiera alguna casa más sobresaliente, pese a que los judíos vallisoletanos permanecieron allí durante 80 años más. En cualquier caso, la aljama no volvió a ser la que era, como demuestra significativamente el hecho de que, en la relación que realizó M^a Antonia Varona de pleitos en la Chancillería de Valladolid hacia la mitad del siglo XV apenas aparecen vecinos de la villa, salvo el que alude a Simuel Amigo, físico y absuelto de la acusación de dormir con Leonor de Castañeda²⁶². Por el contrario, sí se consignan hebreos de muchas villas cercanas, lo que abunda en la dispersión que se produjo a partir de 1391.

Este despoblamiento, junto con el gran número de conversiones que se produjeron a raíz de las predicaciones de Ferrer, pudo facilitar el traslado de una aljama muy disminuida a los terrenos del convento y minimizaría las posibles resistencias. De hecho, a la fecha de la firma del contrato los judíos estaban ya asentados allí, lo que implica que estaban resignados a

²⁵⁸ Merchán op. cit. pp. 79 y 80.

²⁵⁹ Delgado y Calderón, *Conocer el barrio de San Nicolás. El viejo barrio nuevo de la ciudad de Valladolid*. p. 18.

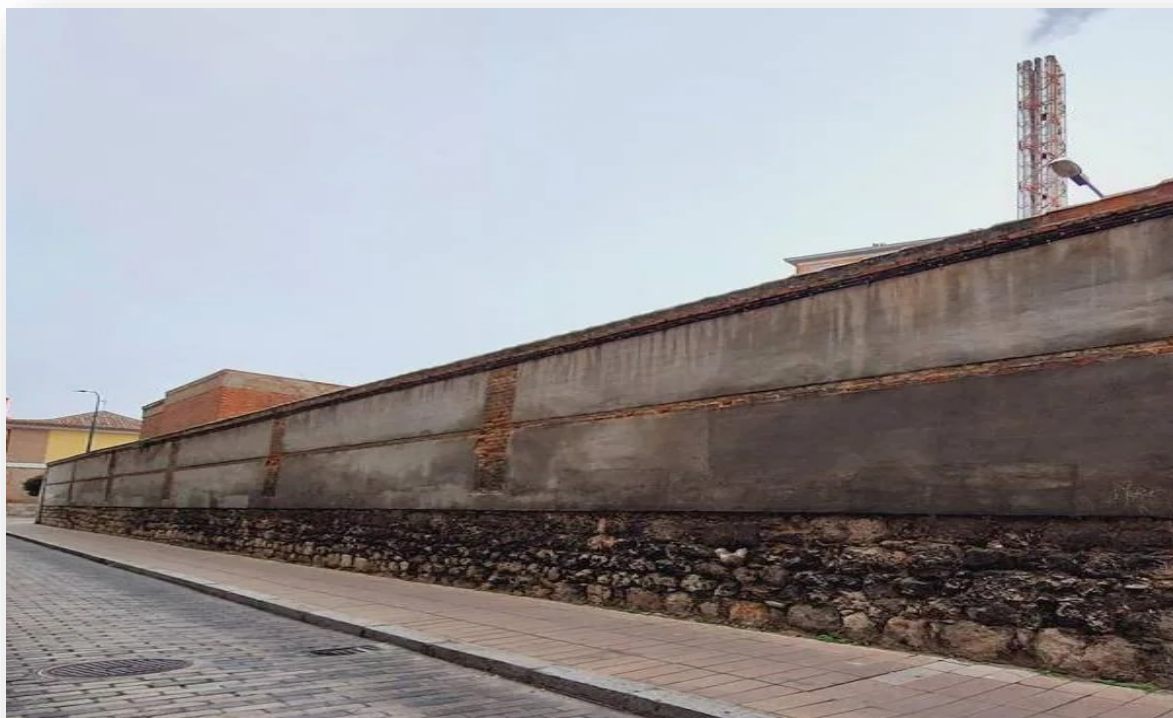
²⁶⁰ Ver p. 39.

²⁶¹ Ramos de Castro, op. cit., p.139.

²⁶² Varona, "Pleitos de judíos en la Real Chancillería de Valladolid" *SEF LIV*, p. 53 <http://sefarad.revistas.csic.es>

cumplir el ordenamiento, a diferencia de lo que ocurrió en otros lugares. No deja de sorprender esa celeridad que quizá tuvo que ver con la circunstancia de que se trataba de la aljama de la “corte” y se puso un celo especial en el cumplimiento de la normativa. En lo demás las prescripciones debieron seguirse en medida similar a como lo fueron en el resto de Castilla, es decir de manera bastante laxa, lo que contribuirá a la recuperación de las aljamas en el reinado de Juan II.

Por lo que se refiere a la ubicación de esta Judería nueva, como en el caso del barrio judío de los ss. XIII y XIV, los trabajos arqueológicos tampoco han tenido éxito para documentar con hallazgos la sinagoga o el Barrio Nuevo. Los informes que hemos tenido ocasión de consultar arrojan resultados negativos. El control arqueológico practicado en la calle de la Pelota solo puede certificar la existencia de “la antigua tapia de la huerta delimitación del convento de San Pablo, que se extendía hasta este punto, colindando con el antiguo barrio judío, y que se ha conservado parcialmente en el lateral de la dicha calle”²⁶³.



Tapia de la huerta del convento de san Pablo que lindaba con la Judería Nueva

²⁶³Informe técnico de los trabajos de control arqueológico o anexos a la ejecución de una acometida eléctrica para el hospital edificio Rondilla por la calle Pelota, p. 20

Lo mismo puede decirse de la prospección practicada con ocasión de las obras de pavimentación de la plaza de San Nicolás y la calle del puente Mayor. En este lugar existió un arrabal que comunicaba con la ciudad a través de la calle del Puente, del que hay constancia documental ya en el siglo XI. Pero, aun cuando es también zona próxima a la judería los trabajos no arrojaron resultados, si bien puede deberse como se justifica el informe a que fueron algo superficiales²⁶⁴.

En la calle Imperial, en su nº 15 que estaba en terrenos del convento de San Pablo entre este y la judería “si en algún momento existió una acumulación antrópica de entidad arqueológica, fue eliminada durante la construcción del inmueble”²⁶⁵ e igualmente en el control de una renovación de la acera de San Nicolás, entre las actuales calles de Mirabel y el paseo del Renacimiento, lindando literalmente con la Judería de 1412²⁶⁶.

Todas estas comprobaciones no permiten aún afianzar con restos materiales la situación de la Judería, tal y como aparece reflejada en los documentos. Las dificultades de la arqueología urbana aparecen hoy y en este caso como insalvables, dada la ocupación humana actual, aunque sería deseable aprovechar cualquier oportunidad que pudiera surgir para excavaciones o controles que consiguieran un hipotético resultado positivo.

4.3. Los ordenamientos de Juan II

4.3.1. Las Taqqanot de Valladolid

La mayoría de edad de Juan II, al poco de morir la reina Catalina, suavizó todavía más la aplicación de las normas. Paralelamente, la posición de la Iglesia cambia y la bula *Etsi Doctoris Gentium* de Benedicto XIII es sustituida por la de Martín V, que admite el derecho de los judíos castellanos a ejercer sus profesiones y a relacionarse con los cristianos, y que se dictó a petición de los representantes de las aljamas de Castilla²⁶⁷.

²⁶⁴ Misiego Tejada, *Informe técnico de los trabajos de control arqueológico o anexos a las obras de renovación de la pavimentación en parte de la plaza de San Nicolás y la Calle Puente Mayor*, p.17 y 19.

²⁶⁵ Moreda Blanco,, *Informe sobre la realización de un seguimiento arqueológico en las obras de ampliación del foso del ascensor en el inmueble nº 15 de la calle Imperial* (Valladolid).

²⁶⁶ Misiego Tejada, *Informe Trabajos de control arqueológico anexos a las obras de renovación de acera y línea de aparcamiento de la margen derecha de la plaza de San Nicolás, entre la Calle Mirabel y el Paseo del Renacimiento, en Valladolid* p. 18.

²⁶⁷ Cantera Montenegro, op. cit. p.130, que recuerda que Castaño la considera una variante de la *Sicut iudaeis* de 1120.

En Valladolid el *cahal* continuó disminuyendo de tamaño entre otros motivos, por el alto número de conversiones. Los datos de Ladero Quesada asignan a su aljama por la cabeza de pecho en 1439, 15.000 maravedíes, lo que da idea de la mengua de la comunidad. Pero además añade que se concedió una merma de 3600 por ser los hebreos “pocos y pobres”. La segunda cantidad se fijó entonces en 11.400 maravedíes de “moneda blanca”, cuyo valor era la mitad que el de la “moneda vieja”, lo que permite insistir en el fuerte empobrecimiento y en la alta probabilidad de la pérdida demográfica de la aljama vallisoletana. Estas reducciones afectaron a muchas aljamas de Castilla como resulta de los estudios de Ladero²⁶⁸, en los que reseña también, cómo en algunas juderías del sur no se cobraban ya las cantidades que consigna (como en Mérida, o en Córdoba) confirmando la situación muy precaria de las juderías andaluzas tras los sucesos de 1391.

En este contexto de reducción de importancia de las aljamas Juan II adoptará como “valido” a don Álvaro de Luna, que asumió una actitud mucho más favorable con los judíos, con los que contará en su objetivo de progresiva centralización del reino. A través de él entrará en la corte Abraham Benveniste, uno de los hombres de Juan Hurtado de Mendoza, mayordomo del rey. Benveniste, de origen probablemente soriano (aunque la familia se extendió por varios lugares como Burgos, Guadalajara o Zaragoza) se verá afectado por las agitaciones y golpes de mano del reinado del cuarto Trastámara, pero contribuirá a la reorganización del sistema tributario castellano en el que estaba empeñado Álvaro de Luna²⁶⁹ y será nombrado tesorero del rey y *rab* de la corte, con autoridad sobre todas las aljamas de Castilla.

Desde esta privilegiada posición convocó a los rabinos, delegados de las aljamas y *algunos omres buenos que andan en la corte del rey nuestro señor en Valladolid*²⁷⁰. La intención era redactar unas ordenanzas que sirvieran para regir la vida interna de las aljamas, muy postradas tras los pogromos y la pragmática de Valladolid de 1412. Estas disposiciones se orientaron al cumplimiento de la tradición religiosa y el mantenimiento de la merma autónoma de las comunidades.

Constan de cinco capítulos, el primero de los cuales se refiere a la enseñanza de la Torá, estableciendo al efecto un impuesto sobre el vino y la carne. Lo recaudado no podía destinarse

²⁶⁸ Ladero Quesada, op. cit. pp. 253, 254.

²⁶⁹ Cantera Montenegro, “Aproximación biográfica a Abraham Bienveniste y reflejo de su personalidad en las crónicas castellanas e hispanohebreas” en, p. 168.

²⁷⁰ Baer, op. cit., p. 516 *Espacio, tiempo y Forma serie III, Hª Medieval*. t. 27.

a otros menesteres y estaba a disposición del rab mayor, salvo que se contara con rabinos dedicados a esta enseñanza, en cuyo caso se debía destinar a proveer sus necesidades. Se ocupa asimismo de la obligación de mantener escuelas en aljamas mayores de 15 familias (si eran más de 40 se obligaba a un maestro de Torá con su propia *yeshivá* o escuela) y de una sinagoga en las comunidades de más de 10.

El capítulo segundo trataba de la elección de jueces y otros cargos que se encomienda a la asamblea o al *rab* por periodos de un año. Les correspondía conocer de los delitos denunciados por el rabino y tres hombres buenos conocedores de la ley. Cabía la apelación ante el *rab* mayor. Se celebrarían vistas tres días por semana y el encarcelamiento debía ser razonado. La acusación exigía la autorización del juez.

La tercera sección se destinaba a la malsinería y las delaciones. Los judíos debían denunciar a los judíos ante sus tribunales, salvo que se tratase de las alcabalas del rey o de los señores. Los malsines o delatores tenían una pésima consideración que llevaba a su señalamiento público o incluso a la muerte en casos graves y a multas en los demás. Se exceptuaban las denuncias que fueran para servicio del rey.

El capítulo siguiente, el cuarto, se ocupaba de los impuestos y pretendía poner coto a los privilegios disfrutados por algunos judíos. Las arbitrariedades en el reparto de los impuestos eran recurribles ante el juez local o ante el *rab*. Los privilegios en esta materia impositiva debían ser justificados.

Muy significativa es la intención de preservar la limpieza del sistema, declarando nulas las ordenanzas no aprobadas por la mayoría de los miembros de la aljama.

El capítulo último dispuso una serie de normas sobre el lujo dirigidas a evitar una ostentación excesiva que sirviera de excusa para nuevos ataques²⁷¹.

Las Taqqanot lograron mantener la cohesión de la comunidad judía de Castilla durante más de 60 años y pusieron las bases de su recuperación económica²⁷², logrando una perfección en la organización interna, como dice Baer, sin parangón en ningún otro lugar en el que habitaran los judíos²⁷³. En este sentido son muy destacables las observaciones de Javier

²⁷¹ *Ibidem*, pp. 517 y ss.

²⁷² Cantera Montenegro, *Legislación general...* op. cit. p. 135.

²⁷³ Baer, op. cit., p. 523.

Castaño, el cual, en su estudio de la Carta Real de 1450, hace notar “la existencia de una ordenada organización centralizada de las aljamas”, que deduce de la posibilidad de obtener copia o traslado de ciertos documentos para dedicarlos al uso que a ellas les pareciera pertinente²⁷⁴

La reunión de los procuradores de las aljamas en Valladolid, cuya comunidad hebrea tenía un tamaño mediano, y probablemente un peso relativo, venía, sin embargo, explicada por la creciente importancia de la villa en el reino, que determinó que don Abraham Benveniste convocara la asamblea precisamente aquí, al amparo del rey y de Álvaro de Luna. La ciudad, convertida en sede oficiosa de la corona, jugó pues, un papel significativo en la regulación de la minoría, tanto en la promulgación de leyes favorables como contrarias, que afectaron a la vida y la seguridad de todos los judíos de Castilla.

4.3.2. La recuperación de las aljamas. La pragmática de Arévalo y la Carta Real

Aunque la redacción de las Taqqanot de 1432 marca el inicio de la recuperación de la minoría judía, esta no pudo dejar de verse inmersa en la inestabilidad constante del reinado de Juan II. La protección dispensada por don Álvaro de Luna a los judíos situó a la nobleza en una posición abiertamente contraria a los hebreos y los dejó al albur de las sucesivas pérdidas y recuperaciones del gobierno por el valido del rey. En este juego de poder, en el que se dirimía el fortalecimiento de la autoridad real o su sometimiento a la nobleza, cree Cantera Montenegro que han de enmarcarse las disposiciones legales civiles y eclesiásticas que se producen en el periodo en relación con los judíos²⁷⁵.

La bula papal de diciembre de 1436, por la cual Eugenio IV favorece a los judíos y prohíbe a inquisidores, jueces y los otros fieles de Jesucristo que *de aquí adelante por ningund color que sea, non osen nin presuman molestar nin maltrabtar a los dichos judíos, asy omnes como mujeres*²⁷⁶, tuvo una vida muy corta, siendo sustituida por la de 1441 *Ad Futuram Rei Memoriam* que la deja sin efecto. Será seguida de la bula *Super gregem dominicum* de 1442 que pretendía volver al régimen de 1412. Contra ella el condestable Álvaro de Luna promulga la Pragmática de Arévalo un año después, en 1443, con el objeto de proteger a los judíos y

²⁷⁴ Castaño, “Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: la Carta Real de 1450” en *En la España Medieval*, n. 18, 181-203. Servicio de Publicaciones. Univ. Complutense, p.189.

²⁷⁵ Cantera Montenegro, *legislación general...* op. cit., 138.

²⁷⁶ Castaño, op. cit. p. 199. La bula está transcrita en la Carta Real de 1450.

mudéjares de Castilla. Pese a prohibirles el ejercicio de determinadas profesiones, y establecer restricciones en cuanto a los intercambios y la convivencia, la norma les permite contratar con cristianos e impide que puedan sufrir daños. El recorrido de la Pragmática fue también breve, debido a los avatares políticos, aun cuando no fuera derogada expresamente²⁷⁷, pero obtenido de nuevo el poder por Juan II y su valido se inició una etapa de protección de judíos y conversos que culmina en la Carta Real de 1450.

La Carta real, conocida por el traslado solicitado por el procurador de las aljamas Sem Tob de Alpullate de Alcalá de Henares, si bien existe otra copia presentada por los procuradores de la aljama de Toledo en 1452²⁷⁸, incorpora las bulas sucesivas a favor de los judíos y apela a la legislación de Alfonso XI, en particular al ordenamiento de Alcalá de 1348. El objetivo es restaurar la “pujanza económica y la posición social”²⁷⁹ perdida en la primera mitad del siglo XV.

La carta contiene tres bulas papales, dos de Martín V de 1421 y 1427, y otra de Eugenio IV de 1436. La primera es una variante de la *Sicut Iudaeis* de 1120 y abolía la bula *Etsi doctorem gentium* de 1415, ampliando los oficios que podían ser desempeñados por los judíos. La segunda, de 1427, prohíbe las conversiones forzadas y la tercera, como mencionábamos más arriba, se refiere a la realidad concreta de los judíos castellanos y fue emitida a petición de estos²⁸⁰.

El contenido de estas bulas, que luego retomó la Carta Real, había sido abrogado por la promulgación en Castilla por Juan II de la de 1442, *Super gregem dominicum* (realizada a instancias del franciscano Rodrigo de Oña) aprovechando una de las ausencias del poder de Álvaro de Luna. Vuelto este, se aprobó la Pragmática de Arévalo en 1443 que nuevamente revierte algunas disposiciones contrarias a los hebreos castellanos.

En estos años la Santa Sede mantiene una postura favorable o contraria a los intereses judíos, en función de las oscilaciones de la política castellana, cuyos dirigentes se adherían o renegaban de las bulas papales al compás de las caídas y recuperaciones del poder por parte del condestable de Castilla²⁸¹. Cada facción contaba, desde luego, con sus propios “embajadores”

²⁷⁷ Cantera Montenegro, op. cit. 139.

²⁷⁸ Castaño, op. cit., p. 192.

²⁷⁹ Cantera, op. cit., p. 145.

²⁸⁰ Castaño, op. cit. p.186.

²⁸¹Cantera, op. cit., 145

en Roma, que trataban de influir en el ánimo del Pontífice con mayor o menor éxito, aunque parece que la actitud papal fue en más ocasiones propicia a una cierta protección de los judíos²⁸². Así, en un nuevo giro, tres años antes de la Carta Real, Nicolás V emite *Etsi apostolice sedis* a solicitud de Juan II, que deja sin efecto la repetida bula de Eugenio IV, permitiendo a los judíos sus propios jueces y a sus médicos, la atención a cristianos, y prohibiendo las predicaciones adversas contra ellos.

La Carta Real resultó ser casi el último episodio de esta política algo vacilante sobre los judíos de Juan II, que los vuelve a situar bajo el amparo real en un contexto en el que la animadversión contra ellos era creciente. Los intereses de las dos partes eran convergentes: al poder político le importaba el control de las aljamas, organizadas con un criterio centralizador muy del agrado de Don Álvaro de Luna. A la comunidad hebrea le allanaba el camino para recuperar su posición social y económica y le aseguraba el auxilio real²⁸³. Esto justificaría la iniciativa de las aljamas, en orden a obtener legislación papal y real que les pusiera a cubierto de acosos y persecuciones, como sostiene Castaño²⁸⁴, además de defender su autonomía interna como tradicionalmente venía reconociéndoseles en la normativa castellana (la propia Carta alude al ordenamiento de 1348). El procurador de las aljamas Sem Tob de Alpullate se empleó a fondo para lograr estos objetivos solicitando:

para que de la dicha carta oreginal... sacase. ... vn traslado o dos o más... quales e quantos las dichas aljamas e judíos dellas e el dicho don Sentó Alpullate, suprocurador en su nonbre, quesyere e ouiere menester...”

Luego la Carta Real se mostró como un documento fehaciente y útil para defender los intereses de las aljamas, como sucedió en 1451 en Toledo en que es presentada al concejo para lograr la derogación de las disposiciones discriminatorias dictadas contra los judíos²⁸⁵.

Es posible que esta reglamentación tuviera alguna incidencia en la disminución de las conversiones que, como señaló Baer, se dieron más bien en la primera mitad del siglo XV. En particular, en Valladolid las cristianizaciones constituyeron un desgaste constante para la aljama, que vio muy disminuido su número de miembros, como atestiguan los repartimientos de los últimos años. Se pagaron 5800 maravedíes en 1450 y 5500 en 1479, lo que acredita la

²⁸² *Ibidem* p. 146.

²⁸³ *Ibidem*, p. 145.

²⁸⁴ Castaño, op. cit. p. 184.

²⁸⁵ *Ibidem*, pp.189-190.

estabilidad de la población judía que al menos no siguió perdiendo integrantes. La protección brindada por la pragmática de Arévalo y la Carta Real pudo contribuir, al tiempo que se mejoraba la posición y la situación económica de los judíos vallisoletanos, a hacerlos menos propensos al salto de religión, ya que se garantizaban el culto y la práctica de la religión de Moisés.

5. EL FINAL DE LA MINORÍA

5.1. Los decretos de expulsión y su repercusión en Valladolid

En 1290 los judíos fueron expulsados de Inglaterra a un exilio que duraría casi cuatrocientos años. Fue el comienzo de un rosario de destierros, Francia, Alemania etc., que culminaría en la península Ibérica con el decreto de 31 de marzo de 1492, por el que los Reyes Católicos ordenaron la salida de sus reinos de casi cien mil hebreos, según la cifras comúnmente admitidas por la historiografía.

Tras la muerte de Juan II, en el reinado de Enrique IV, las tensiones contra los judíos habían ido aumentando. A ellas se añadió el creciente acoso a los conversos, favorecido por la propaganda antisemita de Alonso de la Espina y el *Fortalitium Fidei*, escrito en 1460, que pretendía la instauración de una Inquisición contra los conversos para acabar con sus prácticas heréticas. Unos años antes, en 1449 había tenido lugar un estallido contra los conversos en Toledo, donde el alcaide del alcázar llevó a la cárcel a varios de ellos, con la acusación de judaizar y de arruinar el erario público. Se les prohibió ejercer en los sucesivo, cualquier oficio que les otorgara jurisdicción sobre los cristianos viejos y se sentó el primer precedente para los estatutos de limpieza de sangre.

Paralelamente un nuevo enfrentamiento se producía en Castilla, con un grupo de nobles opuestos a Enrique IV. En 1465 proclamaron rey al infante Alfonso y se difundió la idea de su oposición a los conversos, lo que determinará, según Baer, que estos se pongan del lado de don Enrique²⁸⁶. En 1473 se producen nuevas violencias contra los cristianos nuevos, esta vez en Sevilla debidas, según el cronista Juan de Palencia, a las intrigas de Pacheco²⁸⁷, pero la situación se calma por la intervención de los futuros reyes, que comienzan su reinado a la muerte de Enrique IV, en 1474.

Estos en principio, no muestran una actitud contraria ni a judíos ni a conversos. Baer nos habla de que Abraham Seneor es nombrado *Rab* mayor y repartidor de todos los impuestos de judíos en Castilla, y la reina le asigna una renta perpetua de 150.000 maravedíes anuales, que, para salvaguardar la legalidad, se pone a nombre de Beatriz de Bobadilla, esposa del converso Andrés Cabrera, ambos amigos de Seneor²⁸⁸.

²⁸⁶ Baer *op. cit.*, p.549.

²⁸⁷ *Ídem* p. 552.

²⁸⁸ *Ídem* p. 559

Esta política inicial de protección de los judíos se evidenció en ciertos casos, como en el auxilio a la comunidad de Ávila en 1475, o a las de Trujillo, Soria o Huete, y vino a ser la compensación de los servicios prestados por aquellos a los monarcas, en especial en el campo financiero tradicionalmente dominado por ellos²⁸⁹.

Las Cortes de Madrigal de 1476, suponen sin embargo el inicio de un cambio de sentido. En ellas se acordaron distintivos en la vestimenta, se insistió en la regulación de la usura y sobre todo se privó de jurisdicción penal a las aljamas. Continuando por esta vía, en 1478 se implanta la Inquisición en Castilla y unos años más tarde, aunque contestada, en Aragón. En 1480 las Cortes de Toledo completan el giro con la segregación de los judíos. Esta medida, que ya proponía la pragmática de Catalina de Lancaster, pretendía evitar la comunicación entre cristianos y judíos, sobre todo la de estos con los cristianos nuevos, para prevenir el hipotético contagio de los segundos, y había tenido ya algunos precedentes locales²⁹⁰.

La impopularidad de los judíos iba en aumento. Este rechazo se combinó con las actuaciones de la Inquisición, cuyo objetivo primordial era la eliminación de la herejía, y que tuvo en el periodo que abarca de 1483 a 1516 una intensa actividad anti conversa. El cripto judaísmo aconsejaba no solo la separación de ambas comunidades, sino la extirpación de los falsos cristianos recurriendo a todos los medios que se ponían a disposición del Santo Oficio.

Era en Andalucía y Aragón donde se registraba un mayor número de cripto judíos y por ello se entendió que la medida más conveniente era expulsarlos de dichos territorios. A modo de ensayo de lo que luego sería la medida general, se desterró a los hebreos de Sevilla, Jaén o Cádiz. La presión continuaba creciendo y se añadieron sucesos casi rocambolescos, como el del Santo Niño de la Guardia en el que se implicaba no solo a judíos, sino a conversos en una tendencia encaminada a mezclarlos a todos. Se trataba de un salto cualitativo que pasaba del motivo religioso al racial²⁹¹. Este último acontecimiento se sometió a un proceso inquisitorial entre 1490 y 1491, en vísperas ya de la expulsión y su influjo en ella parece probable, aunque no se hace referencia a él en el decreto como apunta Baer. Este añade las incoherencias y debilidades de los juicios y de la investigación realizada, hasta el punto de que cabría sospechar

²⁸⁹ Rábade Obradó “ Los judíos en tiempos de Isabel la Católica. Una aproximación de conjunto” en *Mar Oceana* nº 9, p.112.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 114.

²⁹¹ *Ibidem*, p.115.

de una construcción exprofeso, dirigida a soliviantar aún más a una población ya bastante antijudía²⁹².

Todo pues, condujo a los decretos de 1492 de los que existen tres versiones: la de Torquemada de 20 de marzo de 1492, la de 31 de marzo del mismo año y una tercera firmada el mismo día por el rey y aplicable en Aragón²⁹³. En cuanto al motivo de la expulsión lo recoge el mismo Torquemada, inspirador de la decisión de los Reyes: la protección de la fe católica, que el rey Fernando antepone incluso a su propio interés en una carta dirigida al conde de Aranda²⁹⁴. Hubo más, sin duda, la maldad de los judíos, la usura etc., pero la razón religiosa se erige como la principal: el obsesivo miedo al contagio de los conversos en combinación con la necesidad de unidad en la fe, en un momento de afianzamiento del naciente estado moderno.

El número de los expulsados es, como cualquier otra cuantificación de la minoría, difícil de precisar. Lejos de algunas cifras algo aumentadas, el consenso de los historiadores es de unos cien mil desterrados, la mayoría del reino de Castilla.

En Valladolid tomaron posiblemente el camino de Portugal como la mayoría de los castellanos. En la ciudad, como hemos visto, la comunidad estaría ya muy mermada por la incidencia de las conversiones, y por la diáspora de los judíos vallisoletanos, que se habían ido retirando a las poblaciones aledañas. Como veíamos también más arriba, si tenemos en cuenta los datos de Ladero, sería una aljama de unas 500 almas lo que, si miramos el total de habitantes del reino, no era una cantidad despreciable, aunque lejos de la que tuvo en tiempos anteriores.

Eran estos judíos los vecinos del Barrio Nuevo, en las cercanías del Puente Mayor, asentados allí desde que arrendaran unos terrenos a los frailes de san Pablo, en la época del encerramiento de Catalina de Lancaster. Su condición social no sería alta, dado que las conversiones fueron más abundantes entre los judíos enriquecidos, que ocupaban puestos burocráticos u ordenaban las finanzas en la administración concejil. Los artesanos y pequeños comerciantes constituyeron el grueso de los fieles a la religión mosaica, las personas sencillas en boca de Baer²⁹⁵, que solo pudieron llevar consigo aquello con lo que pudieran cargar, excluyendo moneda, oro o plata. Pese a todo, debió haber intentos en este sentido, y por ello se

²⁹² Baer, op. cit. p. 638.

²⁹³ López Rodríguez, "Persecución y expulsión de los judíos: fuentes históricas y literarias en la península Ibérica (siglos XIV -XV)" en *Vegueta*, 17, p. 185.

²⁹⁴ Blasco Martínez, "Razones y consecuencias de una decisión controvertida: la expulsión de los judíos de España en 1492" en *Kalakorikos*, 10, p.18.

²⁹⁵ Baer, op. cit., p. 653.

nombró a Francisco de León, regidor de Valladolid, como encargado de hacer las oportunas averiguaciones, aunque como apunta nuevamente Merchán, no hay documento que atestigüe sus pesquisas²⁹⁶.



El decreto de expulsión de los judíos (Archivo General de Simancas)

²⁹⁶ Merchán, op. cit. p.101.

Los efectos de la expulsión en la vida de la ciudad no debieron ser dramáticos, por cuanto muchas de las actividades que realizaban siguieron practicándose de la mano de los conversos, a más de que las consecuencias económicas de la salida de los judíos siguen siendo discutidas por la historiografía, y no conviene exagerar, según el profesor Ladero, su influencia económica²⁹⁷. En Valladolid con una comunidad israelita muy abreviada, la influencia del destierro sería muy menor y no consta que afectara al empeoramiento de la actividad económica de la ciudad.

Algunos de los emigrados debieron además regresar, lo que aun disminuiría más el efecto adverso de su marcha, si es que lo hubo. No hay constancia de cuantos lo hicieron en la ciudad, aunque si de algunos, que volvieron a ciudades vecinas como Cuéllar²⁹⁸, lo que daría lugar a reclamaciones de sus bienes, que serían complejas como en otras partes²⁹⁹. Cosa distinta serían las consecuencias personales, ya que muchos de los expulsados tendrían relaciones familiares con los miembros de la comunidad conversa, que quedarían interrumpidas con su marcha, produciendo el consiguiente desgarró emocional.

5.2 Los conversos, un nuevo grupo social y ¿religioso?

La aljama judía de Valladolid empezó a disminuir su número de efectivos a finales del siglo XIV y principios del XV, como consecuencia de las persecuciones de 1391 y las predicaciones de Vicente Ferrer. La reglamentación fuertemente restrictiva de 1412 añadiría un factor más en este sentido, complementando los sermones del dominico. El origen del abandono del judaísmo se remontaría más atrás, a las guerras civiles, que tuvieron como efecto la subida de la dinastía Trastámara y provocaron disturbios contra los judíos de la villa. Las razones en Valladolid para la abjuración serían similares a las generales: los saqueos, los robos y el miedo a perder la vida en las algaradas.

En Valladolid, como debió de ocurrir en toda Castilla, los conversos pudieron seguir desempeñando sus oficios artesanales, comerciales o profesionales en un ambiente más

²⁹⁷ Ladero Quesada, *La España de los Reyes Católicos*, pp.306-309, citado por López Thomas de Carranza, *El impacto económico en la economía de Castilla de la expulsión de los judíos* TFG Universidad Pontificia de Comillas, p. 21.

²⁹⁸ Merchán, op. cit, p. 102.

²⁹⁹ Caselli, "Del exilio al terruño. Las reclamaciones ante la justicia de los judíos que regresaron bautizados (1492-1525)" en *Chronica Nova*, 37, p. 148.

propicio que si hubieran continuado practicando la fe de sus ancestros. Lo que no podía dejar de presumirse si se atendía a las excelencias que ofrecía la conversión.

Hasta entonces, la tónica había sido el mantenimiento de los judíos en sus creencias, pero no dejó de haber apostasías de la ley de Moisés. Como mencionábamos es muy conocida la de Abner de Burgos, Alfonso de Valladolid después, que llegó a ser sacristán de la colegiata y de cuya sinceridad no puede dudarse. Alfonso de Valladolid pasó a ser un decidido valedor del cristianismo concentrándose en los ataques doctrinales contra sus antiguos correligionarios. Tras su conversión hacia 1330 escribió varios libros en los que le gustaba polemizar con los judíos, el más famoso de los cuales fue “El mostrador de Justicia” donde relata el milagro de Ávila en el que surgieron unas cruces en las capas de ciertos judíos convocados en la sinagoga y que fue presuntamente, uno de los motivos que le indujeron a la conversión. Alfonso de Valladolid encarna el arquetipo de las conversiones de los siglos XIII y XIV, que poco abundantes, no supusieron mayores problemas de aceptación.

Habla Merchán de un segundo momento que llama etapa de transición³⁰⁰ y que tendría su arranque en 1367, en el que resultó un aumento de las conversiones motivado por la guerra civil y las persecuciones. Las razones no puramente religiosas, entre las que se encontrarían la conservación de sus haciendas, podrían haberse presentado ahora. Este grupo, especialmente los situados en las capas altas y que arrastró a los demás, no habría tenido problemas de integración porque, como reconoce Jaime Contreras “llegaban a la sociedad cristiana provistos de patrimonios muy estimados, y el espacio urbano, que conocían muy bien, se les ofrecía ahora generoso y pleno de posibilidades”³⁰¹. El mismo autor nos señala las razones de su éxito: su adaptación económica al medio urbano en el que se movían y una política matrimonial de carácter exogámico, que se combina con una actuación dirigida a ocultar los orígenes, para culminar a veces en el logro de alguna hidalguía que borrara cualquier vinculación con el mundo judaico³⁰².

Conversos con estas características, con una cierta relevancia social, debió de haber en Valladolid, pero no contamos con ningún testimonio de ellos. Es posible que su situación económica acomodada despertara los rencores que desembocarían en los levantamientos anti conversos cada vez más frecuentes a medida que avanzaba el siglo XV, y que serían

³⁰⁰ Merchán, op. cit. p. 119.

³⁰¹ Contreras, “Domínguez Ortiz y la historiografía sobre judeoconversos” en *Manuscripts*, 14, p. 76.

³⁰² *Ídem*.

manipulados sin rebozo por las facciones nobiliarias que se enfrentaban entre sí y con la corona. Tendríamos, no obstante, muy probablemente un personaje muy relevante de ascendencia conversa en Valladolid, aunque perteneciente a una clase social más humilde. Se trata de san Pedro Regalado, patrón de la ciudad e hijo de María de la Costanilla, lo que indica que habría nacido precisamente en la actual calle de Platerías. Formaría parte, nos dice Teófanés Egido de un grupo con origen en los levantamientos a favor de Enrique II. Se trataría de:

sector de judíos convertidos que justamente en la segunda mitad del siglo XIV, se había incrementado como los bautizos sinceros o no, que se iban registrando a causa de la marginación, de las presiones o de las oportunidades³⁰³.

Que había un número importante de conversos en Valladolid es patente en la propaganda antijudía de Alonso de Espina, que relata un suceso producido en un lugar cercano a la villa, en el que algunos judíos habrían dado muerte a un niño cristiano con el fin de utilizar su corazón con fines prodigiosos. Lo relevante aquí es que el proceso había sido enviado a Valladolid, cuyo juzgado lo dilató *sine die* cosa que había ocurrido, en opinión de Espina, porque el tal tribunal estaba compuesto por cristianos nuevos en su mayoría (2 de 3)³⁰⁴. Si damos por bueno el relato del autor de *Fortalitium Fidei* , significaría no solo la amplitud de la comunidad conversa, sino también que habrían “colonizado” las instancias judiciales y políticas hasta el punto de estar muy bien representados, llegando en este caso al 70% .

Las conversiones continuaron y paralelamente, lo hacía la animadversión contra los nuevos cristianos. En 1464 el auge de los conversos en la administración local provocaba el descontento, y en el ataque de 1470 se entremezcló con la situación política, de manera que los asaltantes eran seguidores vehementes de la reina Isabel³⁰⁵. Juan de Mariana se hace eco de los sucesos: “En Valladolid a la misma sazón un grande alboroto se levantó: el pueblo tomó las armas contra los que venían de raza de judíos, dado que fuesen bautizados”. Acuden la reina y el rey Fernando, pero los conversos llaman en su apoyo a don Enrique³⁰⁶, lo que pone de manifiesto la complicada situación de estos y sus dificultades a la hora de optar por uno u otro.

Estos vaivenes tanto los de Valladolid, como los de otros sitios (ya que se dieron levantamientos también en Andalucía alentados por Pacheco) evidenciaban como las ideas

³⁰³ Egido López “ Vida y Milagros de San Pedro Regalado” en *La ciudad del regalado* p. 23.

³⁰⁴ Baer, op. cit., p. 580.

³⁰⁵ Merchán, op. cit. p. 123.

³⁰⁶ Mariana *Historia general de España*, p. 528.

políticas de los neófitos no eran uniformes. Frente a la mayoría favorable a Enrique IV de los conversos vallisoletanos, Merchán recoge una noticia de Juan de Mariana (que escribe en un momento relativamente cercano a los levantamientos de Valladolid, en 1592), sobre un tal Juan de Bivero, converso e “isabelista” que será penalizado con la pérdida de alguno de sus bienes por el apoyo a la reina³⁰⁷.

Los conversos ocupaban posiciones relevantes en Valladolid lo que se refrenda por apellidos como Cazalla, Espinosa o el mencionado Vivero, todos de raigambre judía, que aparecerán en los procesos por protestantismo en Valladolid y desembocarán en el auto de fe de 1559, en el que el Dr. Cazalla será quemado en la hoguera. Todos estos descendientes de conversos pertenecían a círculos ilustrados de la ciudad, cercanos a la herejía mística de los alumbrados y fueron introducidos en el luteranismo al parecer por Carlos de Sesso, corregidor de Toro³⁰⁸. La notoriedad de su proceso inquisitorial demuestra una vez más la posición destacada de los cristianos nuevos en nuestra ciudad.

Un tiempo antes, en 1516 tuvo lugar el rechazo de la villa a los reclutamientos del capitán Tapia. Las revueltas producidas serían, según Domínguez Ortiz, alentadas por los conversos de la ciudad, ante la acusación de los obispos de Osma y Astorga de querer acabar aquel con cualquiera que tuviese una gota de sangre judía³⁰⁹. Relata Domínguez: “el Almirante (de Castilla) y los obispos de Astorga y Osuna alborotaron a los vallisoletanos publicando que el Cardenal (Cisneros), al intentar organizar la “gente de ordenanza”, quería robarles y quemar a todos los que tuvieran sangre hebrea” lo que, en opinión de Contreras, expresa los conflictos que emponzoñaban la convivencia en ese tiempo³¹⁰. Se coloca en primer plano el hecho de que los conversos son percibidos como un enemigo a batir en las reyertas políticas, como grupo que pone en peligro el tradicional poder municipal, tanto en Valladolid como en el resto de las ciudades de Castilla.

El alzamiento contra Tapia revela en nuestra ciudad, cómo la faceta política tuvo una presencia apreciable en el asunto converso y jugó un papel decisivo en las tensiones y repartos de poder que se fueron configurando ya desde los inicios del siglo XVI.

³⁰⁷ Merchán, op. cit. p. 93.

³⁰⁸ Moreno, “ El protestantismo castellano revisitado: geografía y recepción” en *Reforma y disidencia religiosa* , parr. 14.

³⁰⁹ Merchán, op. cit. p. 126.

³¹⁰ Contreras, op. cit., p. 69.

Otro de nuestros conversos célebres, Juan de Valladolid, personifica lo que llegará a ser el objetivo principal de la Inquisición: los cristianos nuevos que practicaban a escondidas su religión anterior. De vida errante, era, se dice, un converso al que se acusó de judaizar y que medró en diversas cortes de Castilla e Italia componiendo poemas de no mucho mérito, según las invectivas que le lanzaba el también converso Antón de Montoro³¹¹. De clase social muy baja, su padre se dedicaba al comercio de cosas viejas por la calle de la Costanilla, calle de procedencia de aquel otro vallisoletano de origen converso, aunque de vida más ordenada, Pedro Regalado.

Si Juan de Valladolid judaizaba, no era el único, dado que muchas conversiones fueron forzadas. Este criptojudasmo se utilizó como excusa para las revueltas anti conversas y sirvió de fundamento para los estatutos de limpieza de sangre, que amargarían la vida de los descendientes de conversos en el siglo XVI.

En Valladolid los estatutos fueron aplicados por el colegio de Santa Cruz y de san Gregorio y más tarde por los conventos de san Pablo y san Benito.

En la Chancillería de Valladolid se conservan algunos documentos de probanzas de limpieza de sangre como la del conde de Fontanar, a fin de ser admitido en la cofradía de hijosdalgos en 1612, o el expediente del médico Saturnino Vicente López, natural de Valladolid, en una fecha tan tardía como 1833, lo que da idea del largo periodo de tiempo en que este instituto afectó a la vida de los españoles, conversos y no conversos, y a establecimientos tan dispares como una cofradía o una entidad médica como el Real Colegio de san Carlos³¹².

Los estatutos trataron de marginar a los conversos, de impedir su integración en una sociedad que se decía cristiana, pero en la que los resortes sociales estaban fuertemente amarrados por una clase dirigente que veía sus prerrogativas en peligro por la existencia del grupo de los cristianos nuevos. Pero ¿lo fueron realmente. actuaron los conversos, si se permite decirlo con la expresión actual, como un lobby, existieron redes entre ellos que los relacionaban y los protegían frente a los cristianos viejos en su incansable deseo de apartarlos, o practicaron una especie de cristianismo converso que los unía y les daba consistencia como colectividad?

Jean Pierre Dedieu entiende que para caracterizar al grupo converso no basta la ascendencia, ya que la memoria oral se desvanece al cabo de setenta años, de modo que es

³¹¹ Rubio González, "Un poeta de juglaría en el siglo XV" en *Estudios de literatura* , nº 6-7 pp.101-102.

³¹² PARES, Signaturas: OSUNA,C.75,D.14 y UNIVERSIDADES,1258, Exp.130 respectivamente.

necesaria la concurrencia de otros factores. Entre ellos cita la residencia, puesto que muchos conversos, aunque no todos, siguieron viviendo en los barrios donde habían habitado los judíos y añade que en algunos casos se intenta borrar el origen converso mediante una emigración a otros lugares. En segundo lugar, señala el oficio, ya que si “los judíos españoles ejercían fundamentalmente oficios artesanales, intelectuales y administrativos, los conversos siguieron el mismo camino”³¹³. Desecha, no obstante, ciertas prácticas religiosas como determinantes, al menos según va avanzando el siglo XVI (entre 1561 y 1565 no hay ya ningún proceso inquisitorial en Toledo por este asunto³¹⁴). Sí en cambio, resalta la importancia de los “sambenitos”, colgados en las iglesias para escarnio de los descendientes de los reconciliados y los condenados, y las inhabilitaciones que pesaban sobre ellos, que podían ser dispensadas y que supusieron una fuente de ingresos para las arcas de la Inquisición. La definición de los conversos como grupo social es, entiende el reiterado autor, compleja y ha de inscribirse en un proceso dinámico con gran diversidad de elementos, que exigiría un estudio prosopográfico profundo y adecuado³¹⁵.

Pero no todos los historiadores son partidarios de englobar a los conversos en un grupo social homogéneo. Jaime Contreras sostiene que a lo sumo, hubo grupúsculos distribuidos por todo “el espectro social, desde el artesanado más pequeño hasta las grandes fortunas financieras” y niega su caracterización como clase social³¹⁶. Cosa distinta es, como sostiene el autor recién mencionado, que pudiera haber conductas culturales comunes, que pervivieron en la nueva condición de los conversos y que pertenecían a una visión judía del mundo. Nos preguntamos si se trataría de esos comportamientos derivados de su inclusión en el ámbito hebreo, que mencionamos más arriba, como determinadas abstinencias o prácticas rituales de baños, y que envueltas en preceptos religiosos, parecen obedecer más bien a prácticas ancestrales, sociales o incluso sanitarias, que son muy difíciles de eliminar cuando uno se ha criado con ellas.

Pero ¿hubo realmente entre los conversos una conciencia común basada en una fe que habían abandonado? Es cierto que muchos judaizaban. Ahora, si admitimos que las

³¹³ Dedieu, “¿Pecado original o pecado social? Reflexiones en torno a la constitución y a la definición del grupo judeoconverso en Castilla” en *MANUSCRITS*, n 10, p. 65.

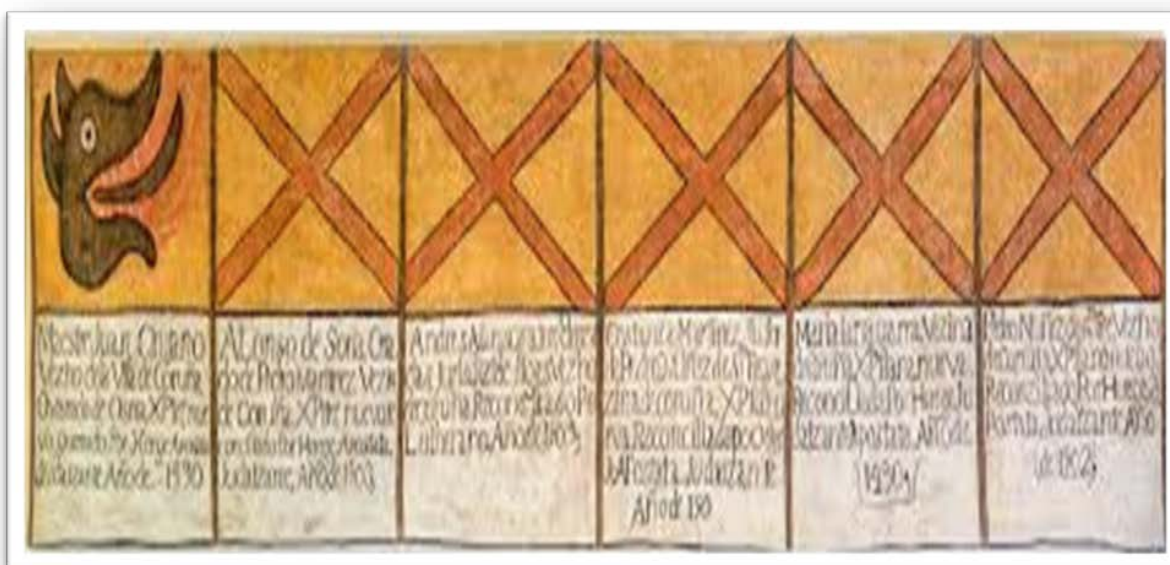
³¹⁴ Dedieu, op. cit. p. 67.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 76.

³¹⁶ Contreras, op. cit., p. 64.

conversiones se produjeron sobre todo entre gentes muy cercanas a la indiferencia en materia de creencias, alejados ya en cierto modo del judaísmo, y sin creer tampoco en los dogmas de un cristianismo que conocían solo a medias, no podemos pensar como Baer³¹⁷ que la corriente subterránea del Dios hebreo latía bajo las apariencias católicas de todos los cristianos nuevos.

En este sentido, Contreras citando a Domínguez Ortiz, nos habla de tres clases de conversos: los judaizantes contumaces, los cristianos sinceros y “una masa indecisa...de gentes sin convicciones bien definidas que al azar de las impresiones se deslizaban de un extremo a otro, cuando no caían en el puro escepticismo”³¹⁸. Todas estas gentes vacilantes tendrían como principal propósito integrarse en la sociedad cristiana, que sus orígenes judíos pasaran desapercibidos en la mayor medida posible, sin perjuicio de que una parte de ellos siguieran practicando en secreto los rituales hebreos.



Los sambenitos se exponían en las iglesias y seguían condenando a los descendientes de los reconciliados.
Sambenitos de Coruña del Conde

Parece complicado así hablar de comunidad conversa con un fundamento religioso, dejando a un lado ayudas puntuales o lazos de parentesco que permitían redes de solidaridad con el objetivo principal de ascender en la escala social o de evitar las andanadas de la

³¹⁷ Baer, op. cit., p. 639.

³¹⁸ Contreras op. cit. p.73.

Inquisición. La pulsión religiosa, la práctica de judaizar, iría disminuyendo paulatinamente. La baja de procesos inquisitoriales que constata Dedieu, no fue debida a la debilidad del Santo Oficio, sino a que ya no había muestras palpables de actividades judaizantes³¹⁹. Las previsiones de Isabel la Católica sobre que el tiempo haría cristianos verdaderos de los conversos empezaban a cumplirse.

Por lo que hace a Valladolid resulta interesante la conexión entre las familias conversas que citábamos (los Cazalla, los Vivero...) y la difusión del protestantismo en la ciudad, que mostraría el particular aprecio por la trascendencia y las preocupaciones religiosas de los cristianos nuevos que se movían en determinado nivel social. En este caso el cuestionamiento de las verdades del catolicismo, no les condujo de nuevo al judaísmo, sino que derivó hacia una nueva herejía, el luteranismo, que amenazaba el monopolio de la Iglesia para determinar lo que era ortodoxo y lo que no. Parece haber una línea continua que, con origen en el judaísmo y su deliberación constante sobre las prácticas religiosas, permanece y se renueva pese a los vaivenes y las mudanzas de fe. Es cierto que se trataba de personas cultivadas y que la reflexión no estaba al alcance de todos los conversos, pero intuimos que esa intranquilidad que revolvía sus conciencias arrancaba de esa tradición judía de analizar y someter la revelación bíblica a los dictados de la razón, que condujo al pensamiento de Maimónides y la



Escudilla con una rarísima representación figurativa de judíos. Museo de Teruel

³¹⁹ Dedieu, op. cit. p.68.

polémica de averroístas y tradicionalistas. El Santo Oficio cortó de raíz estas tendencias de recurrir a la introspección y al debate como modo de mejorar la práctica y la comprensión de lo religioso que heredaron los cristianos nuevos, de modo que no podemos saber hasta dónde hubieran llegado. De haber sido permitidas la ciudad sería con seguridad otra. No ocurrió así, pero queremos creer, que esa corriente de rebeldía y heterodoxia pervivió en esta villa que fue, antes que las demás, una ciudad conversa.

6. CONCLUSIONES

La singularidad de la comunidad israelita establecida desde bien pronto en los territorios peninsulares, tras la caída de Roma, y su permanencia aquí durante un periodo de casi mil años se revela como uno de los fenómenos más llamativos de la Historia Medieval. En unos contextos casi siempre poco favorables, en los que ocupaban una posición secundaria o incluso marginal, los judíos hispanos consiguieron mantenerse y florecer en sociedades mayoritariamente cristianas o musulmanas en las que la condición de judío dificultaba su mejora, su ascenso en la escala social o producía una desconfianza que llegaría a ser casi visceral. Esta situación no tuvo en todos los tiempos un carácter uniforme, ni se dio en la misma manera en todos los lugares. Los judíos pasaron por etapas en las que su admisión y su participación en la sociedad mayoritaria fue más que aceptable, pero en casi ningún caso hubo una equiparación total con los practicantes de las otras dos religiones peninsulares, ni dejó de estar en el centro el hecho de que ellos no las profesaban.

En Castilla, lugar al que los judíos llegaron sobre el siglo XII tras las persecuciones en al-Ándalus, se repitió esta secuencia de permisividad inicial y progresivo aumento de la intolerancia y el recelo que ya parecía haberse prefigurado en el sur. Valladolid, villa incipiente, se inscribió también en este proceso y acogió sin reservas a los hebreos, que a finales del XII eran ya los suficientes para que los gobernantes se fijaran en ellos como contribuyentes. Volver sobre esa comunidad formada por los judíos, desde aquella fecha hasta su terminación en 1492 fue el objetivo que nos propusimos al plantearnos este trabajo.

Para ello nos pareció oportuno enmarcarla primero dentro del contexto general de la llegada de los israelitas a la Península y de su consolidación, durante la Antigüedad Tardía y el Reino Visigodo, periodo sólidamente estudiado por la doctrina historiográfica hasta donde permite la parquedad de las fuentes disponibles. Estos estudios han confirmado la existencia de comunidades desde el siglo III, cuando aparece constatada epigráficamente por la conocida inscripción de Annia Salomonula, la cual no deja lugar a duda de los establecimientos hebraicos, que posiblemente proliferaron con el destierro de Palestina en la época de Adriano (135 e.c.). La insistencia de los reyes godos en regular la vida de los residentes judíos y sus relaciones con los cristianos, arrianos primero, católicos después, acredita la continuidad de aquellos en el suelo peninsular. Esta coexistencia se caracterizará de un lado, por el ensañamiento de los dirigentes visigodos perfectamente identificados con las doctrinas

eclesiásticas de los concilios de Toledo y de otro, como considera últimamente la historiografía, con un escenario de avenencia y relación entre las dos colectividades, judía y cristiana, ajeno en gran medida a las regulaciones separadoras.

El largo periodo posterior, en el que los musulmanes se instalan en los antiguos territorios visigodos, permitirá la consolidación de las comunidades hebreas al amparo de unas regulaciones que les otorgaban cierta autonomía y no se inmiscuían en las creencias religiosas, en tanto se estuviese a bien con el fisco califal. Se considera esta la época de mayor esplendor de la cultura judía hispano-medieval, con la aparición de personalidades intelectuales que se desenvuelven en un ambiente propicio al pensamiento y en el que se recibe a través de los musulmanes una buena parte de la tradición clásica.

Muchos de estos saberes acabarán trasplantados a Castilla y a los otros reinos del norte cuando las ortodoxias almorávide y almohade obliguen a los judíos a emigrar nuevamente. La venida de estos grupos de judíos, en muchos casos mucho más ilustrados y capaces que sus nuevos vecinos, fue seguramente celebrada por los gobernantes cristianos y, como puede comprobarse por las regulaciones, se fomentó, favoreciendo los asentamientos. La necesidad de poblamiento de unos territorios en expansión y la carencia de “cuadros administrativos” para organizarlos, premiaron las instalaciones hebreas con una equiparación casi total de derechos. Hemos visto cómo los fueros locales (así el de Castrojeriz) y la legislación general (como la *Carta inter Christianos et Iudaeos* de Alfonso VI) colocaron en igualdad de condiciones a todos los súbditos del rey, incluyendo pues a los judíos.

A estas alturas del siglo XI los israelitas gozaban aún del favor real, lo que se prolongó durante el siglo XII y tuvo como efecto la resistencia de los reyes de Castilla a la aplicación de los edictos segregadores de los sucesivos concilios de Letrán (1179 y 1215). Alfonso VIII y Fernando III mostraron sus reticencias a la aplicación de las disposiciones conciliares y hubo de llegarse algunos acuerdos que evitaran la rebelión abierta contra los mandatos eclesiales.

No obstante, y como señalan los autores, hemos podido comprobar que la equivalencia con los cristianos no fue total y estaban los hebreos sometidos a algunas restricciones en cuanto al ejercicio de determinados oficios, y especialmente, en cuanto a la convivencia con los cristianos que prohibían por ejemplo compartir habitación o comidas. En cualquier caso, sí hubo paridad en el ámbito penal, y una autonomía interna que nos ha llevado a explorar como era la organización de la aljama. La existencia de un gobierno para resolver cuestiones propias y la

posibilidad de que los jueces o *dayyanim* entendieran de ciertos delitos, demuestra que, al menos nominalmente, si se daba esa autonomía, aun cuando adoleciera de la debilidad de estar sometida al arbitrio del rey. Los judíos eran *servi regis*, esto es, propiedad del rey que en cualquier momento podía revocar sus privilegios o someterlos a cualquier tipo de separación, como hemos visto que se reseña en el Libro de los Fueros de Castilla: *todos deven ser del rey en su goarda o para su servicio*.

En cuanto al número de estos judíos sobre el que nos preguntábamos en la Introducción es una cuestión que hemos intentado responder a través de los estudios del profesor Ladero y de Viñuales Ferreiro que recurrieron a los repartimientos de los tributos del servicio y medio servicio pagados por los hebreos y musulmanes, y la cabeza de pecho, que se satisfacía en compensación por la protección real. Conforme a ellos, y frente a otras estimaciones anteriores que aumentaban la población judía a cantidades un poco excesivas, los autores citados estiman la cifra de miembros de la minoría judía entre 70.000 y 100.000, con repuntes y bajadas y una fuerte disgregación a partir de finales del siglo XIV. Para fechas anteriores al siglo XIII, está la historiografía de acuerdo en que es imposible establecer cifras que no sean meramente especulativas.

La distribución geográfica de los judíos en Castilla obedeció igualmente a la dispersión, como constata Carrete Parrondo por el repartimiento de Huete, de manera que puede decirse que casi cualquier población castellana contaba con una aljama, aunque en algunas el número de familias establecidas no daba para alcanzar este reconocimiento. Entre estos *cahales* importantes estaban los conocidos de Toledo o Sevilla y más cerca de nosotros Segovia, Ávila o el singular *Castrum Iudeorum*, situado extramuros de la ciudad de León.

Todas estas comunidades estaban dotadas de edificios significativos como las sinagogas cuya configuración hemos tratado de describir en tanto nos ayudan a entender el papel tan primordial que la religión jugaba en el mundo judío, a más de su importancia como lugar de reunión y toma de las decisiones que interesaban al grupo. Un grupo que necesitaba de diez cabezas de familia para constituirse como aljama y en el que hemos encontrado miembros que ejercen todo tipo de profesiones (comercio, agricultura, medicina ...) más allá del lugar común de su dedicación única a las finanzas y la usura. Nos ha llamado también la atención el sistema de asistencia social y ayuda a los miembros más desfavorecidos de la colectividad, articulado a

través de un sistema de cofradías que tiene muchos paralelismos con el de sus vecinos cristianos, con los que coincidían asimismo en la organización gremial .

Entre las muchas colectividades judías de Castilla se contaba la aljama de Valladolid, cuyo origen se sitúa en el siglo XII cuando ya hay constancia de la exigencia del diezmo a los hebreos de la villa. No presenta en este sentido la ciudad ninguna particularidad sobre el afincamiento de los judíos, que se debió producir en circunstancias semejantes a las de las demás del reino: la emigración de los judíos andalusíes debido a las presiones de los almohades, precedida quizá por llegadas anteriores en tiempo de los almorávides. Unos pocos años después, hacia 1226, la reclamación del tributo por el abad apunta ya, a una colectividad establecida y próspera que se afianza dentro del general crecimiento de la población.

La documentación es expresiva de este auge, que nos muestra a personas reales como Yago Verrox en sus negocios habituales, entre otros, la compraventa de inmuebles. La actividad comercial fue frecuente entre los judíos de Valladolid, pero no la única, de modo que también ejercieron oficios como los de herrero, cirujanos o picapedreros dando al traste con la vieja idea de que los israelitas se dedicaban en su mayoría a la usura. También se dedicaron los vecinos judíos de Valladolid a la agricultura o al menos si fueron propietarios de tierras, como sugiere ibn Zarza al hablar de tierras devastadas, teniendo en cuenta que la ciudad entonces no presentaba una urbanización continua, sino que se alternaban las construcciones con las fincas rústicas, cultivadas probablemente a modo de huertas. Otras profesiones fueron también profesiones de judíos en Valladolid y hubo sastres, zapateros e incluso soldados que participaron en la Reconquista. El mundo laboral judío fue tan rico y diverso como lo era en el ámbito cristiano, incluyendo además todo el grupo de oficios relacionado con la práctica de su religión, reflejando una imagen bien distinta de la atribuida popularmente a los seguidores mosaicos.

El escenario urbano era otro de los interrogantes sobre los que nos proponíamos indagar determinando si su ubicación, a la que aluden repetidamente los documentos, podía ser contrastada con algún tipo de evidencia material que la confirmara o la modificara sugiriendo otros emplazamientos. La primitiva aljama se situaba conforme a muchas escrituras de la época en el entorno del actual mercado del Val donde al parecer se alzaba el postigo de la sinagoga vieja. Esto coincide, según la opinión común de los historiadores, con las calles actuales de Zapico, Conde Ansúrez y Guadamacileros, en lo que fue la ribera de la Esgueva, y por donde discurría la cerca primera de Valladolid.

La zona fue completamente transformada por la cubrición del ramal intermedio del río y allí, como decíamos, se erigió el mercado del Val. Este mercado fue objeto de una completa remodelación en los años 2013 y siguientes, que obligaron a una serie de controles arqueológicos coordinados desde el Servicio Territorial de Cultura Turismo y Deporte de la Junta de Castilla y León a los que hemos tenido acceso. De conformidad con ellos, no se han encontrado restos que puedan ser adscritos a la sinagoga o a alguna edificación de tipo judaico, si bien, como también comentamos más arriba, una viga de madera pudo ser datada como del siglo XIV y por tanto sería contemporánea del establecimiento judío en el área. Pero no se puede, a tenor de las investigaciones arqueológicas, identificar el vestigio como perteneciente a la sinagoga o a cualquier otra construcción hebrea.

Lo mismo puede decirse de los restos que pudieran estar bajo las calles que albergaron la Judería del siglo XV. Tampoco aquí las catas arqueológicas han permitido el hallazgo de edificios culturales o casas hebreas, aunque no debe descartarse que esto pueda suceder en el futuro.

Si era posible por los documentos saber al menos, el dónde y el cuándo de la aljama de la villa, lo siguiente era preguntarse por el cuántos. Lo mismo que en el caso general de Castilla había que referirse de nuevo al repartimiento de Huete, con arreglo al cual los judíos pagaban casi 70.000 maravedíes, lo que representaba el 28% de lo entregado por el obispado de Palencia, y el 2,7 % del total del reino. Sobre estos datos se han hecho estimaciones demográficas dispares, en algunos casos desmedidas (casi 24.000 varones estima Zurita) más prudentes en otros. Adeline Rucquoi, que pertenece a este último grupo, nos brinda la cifra más aceptable de 700 hebreos, entre el 5 y 8% de una población no superior a 15.000 personas. Los padrones de impuestos del siglo XV muestran un decaimiento de la población de la aljama, que se dispersó por las poblaciones de alrededor, con un patrón común con las demás de Castilla. Esta centuria, pasadas las funestas fechas para los judíos de 1367 y 1391, que derivaron en abundantes conversiones, muestra de todas formas una cierta estabilidad demográfica en Valladolid que admitiría establecer el número de judíos en 500 en el momento de la expulsión.

La escasez de huellas tangibles de los judíos vallisoletanos no nos disuadió de preguntarnos por la posibilidad de indagar en cómo pudo ser el patrimonio judío de la villa. Contó esta con al menos dos sinagogas, si desechamos las nueve que según Zarza fueron destruidas en los disturbios de la guerra civil Trastámara. Sí nos consta por los documentos la

sinagoga vieja, ubicada como hemos repetido en las cercanías del Alcázar, al pie de la muralla y que vendría a coincidir con lo que luego en 1547 fue la ermita del Val que aparece en el plano de Ventura Seco. La otra sinagoga cuya existencia no podría negarse es la que sirvió a los hebreos en el Barrio Nuevo donde fueron enviados tras el encerramiento de 1412, aunque no se ha podido constatar el lugar exacto. No podemos sino suponer la factura de estos dos templos, sencilla con arreglo a la costumbre judía, aunque tal vez más ornamentada la primera que la segunda dado que aquella se construyó en el periodo de auge de la aljama vallisoletana.

Sí es posible determinar la situación de los dos cementerios judíos, el más antiguo, bajo el actual paseo de Recoletos, el más reciente, de manera aproximada en los alrededores del puente Mayor. El de Recoletos ha sido excavado en parte y responde a las exigencias religiosas comunes. Las tumbas se distribuyen regularmente y los cuerpos se colocaron en contacto con la tierra (si bien hay restos de madera, que indicarían la utilización de cajas mortuorias). El ajuar es muy limitado respondiendo a esa recomendación de austeridad impuesta por la fe mosaica y posiblemente las tumbas estuvieron señalizadas por lápidas. El estudio antropológico ha revelado una casi igualdad en cuanto al sexo de los enterrados y una gran mortalidad infantil. Se puede concluir que el *bet jayim* (cementerio) no presenta diferencias sustanciales con los demás castellanos, como probablemente ocurriría con el que sirvió a la comunidad del puente Mayor, del que en el momento actual no puede aportarse ninguna noticia sobre su ubicación exacta.

En cuanto a la oportunidad de acudir a la cerámica (parte del ajuar doméstico) como indicador arqueológico que identificara la población judía, tropezamos como precisa J. Eiroa con la imposibilidad de distinguir la utilería judía de la utilizada por el resto de los habitantes de la villa. En Valladolid la ollería era oficio casi exclusivo de los musulmanes, que se ocupaban de su manufactura y venta a todos sus vecinos de Valladolid, sin distinciones religiosas.

Si serían representativas de un establecimiento judío, en particular de un hogar judío, las *janukiot*, lamparillas para la conmemoración de la fiesta de Janucá o Luminarias, que consistían en una serie de ocho cazoletas que se iban encendiendo diariamente y de las que se han encontrado algunos ejemplares en cerámica. En Valladolid la doctora Villanueva ha descrito cuatro posibles *janukiot* incompletas que presentan semejanzas con las halladas en Teruel, ya que las destinadas a la iluminación ordinaria son distinguibles por su tipología

Para la vestimenta no hemos podido encontrar rastro en nuestra ciudad, si se exceptúan algunas fibras con galones metálicos encontrados en el cementerio de Recoletos. Por lo demás, estuvieron sometidos los hebreos vallisoletanos a las restricciones sobre el uso de ciertas prendas o la obligatoriedad de otras, como el conocido gorro puntiagudo, o la rodela bermeja que impuso el ordenamiento de 1412. En el resto de las prendas no habría distinciones con los cristianos y son mostrados en las Cantigas con túnica corta y manto. Las mujeres llevaban saya blanca y toca como las cristianas.

También el cementerio de la acera de Recoletos ha permitido recoger algunos adornos y joyas de azabache, bronce y plata, de factura sencilla y parece que con un carácter de amuletos protectores (manos de Fátima y colgantes con medialuna). Se trata de anillos y pendientes además de los citados colgantes, algunos destacables como el collar con siete manos de Fátima de la tumba 33.

La descripción de una casa judía no era posible en Valladolid, aunque nos pareció adecuado acudir a las *hagadot*, códigos judíos sobre la cena de Pascua que contienen preciosas ilustraciones sobre las casas judías medievales que bien pueden aplicarse a las de nuestra ciudad. Las casas judías se agrupaban en Valladolid en los llamados corrales en torno a un patio con pozo y constaban muy probablemente de doble planta, estando destinada la de arriba a vivienda y la baja al negocio del cabeza de familia. En función de su situación económica contarían con un mobiliario más o menos opulento, que respondería a lo habitual en la Baja Edad Media. Así contarían con varios tipos de asientos, camas, arcones y objetos para el menaje o los manteles que se recogen en las *hagadot* para las celebraciones e incluso se guardaban libros, como en el caso de Mosse Benjamín, judío no de la plaza, pero que pudo responder a un prototipo de judío acomodado que también hubo de darse en la villa. En las casas más modestas, estos muebles serían menos y más sencillos, como por lo demás ocurriría con el resto de los habitantes fueran judíos, musulmanes o cristianos.

Lo que si figuraba en las puertas de las moradas judías fueran pobres o ricas, era las llamadas *mezuzá*, cilindro con la declaración de fe judía de las que, pese a nuestra insistencia y nuestras prospecciones urbanas, no hemos podido encontrar ninguna señal en nuestra ciudad.

El final de nuestro trabajo está dedicado a determinar la repercusión del ciclo que se inicia con las revueltas antijudías de 1367 y continúa con los pogromos de 1391. El camino hacia la hostilidad con los judíos tuvo en Valladolid un acontecimiento decisivo previo a las

persecuciones de finales del siglo. Una de las principales consecuencias fue el gran número de conversiones que ocasionó la merma y decadencia de la aljama, además de como hemos repetido, su dispersión por las comarcas circundantes. Esto anticipó en Valladolid el problema de los conversos, aunque posiblemente minimizara la represión de 1391, respecto de la que no constan noticias tan desoladoras como en otras partes.

La pragmática de Catalina de Lancaster de 1412, conocida también como ordenamiento de Valladolid, provocó sin embargo un efecto de gran repercusión en la comunidad, cual fue el encerramiento de los judíos en el Barrio Nuevo, establecido en unos terrenos de los dominicos del convento de san Pablo.

Pasada esta época tan poco propicia, la posición de la ciudad, no dejó de favorecer el que la aljama fuera la sede de la reunión que elaboró las famosas Taqqanot de 1432, a petición de don Abraham Benveniste y que permitieron la conservación y recuperación de las aljamas en época de Juan II. Este monarca, tan frecuentemente establecido en la villa favorecerá a la colectividad judía en general y la vallisoletana en particular con un conjunto de disposiciones, como la pragmática de Arévalo y sobre todo la Carta Real de 1450, que mejoraron la vida de los hebreos de Valladolid, que ya se encaminaban, como los de los demás reinos ibéricos, a su expulsión. Esta se produciría, como todos sabemos, en 1492 desplazando la antipatía contra los judíos hacia sus hermanos convertidos al cristianismo. Los judíos vallisoletanos marcharon presumiblemente hacia Portugal, lugar del que algunos probablemente regresaron con conversión de por medio, si bien no tenemos constancia como en el caso de algunas poblaciones cercanas como Cuéllar.

Valladolid, en la que las conversiones venían produciéndose desde hacía más de un siglo, y con neocristianos de renombre como Alfonso de Valladolid, fue también escenario de autos de fe y, los neófitos sufrieron los rigores del Santo Oficio. Hubo también levantamientos contra ellos, como el de 1470 recogido por Juan de Mariana y en el que los asaltantes fueron eventualmente manipulados por facciones políticas que aprovecharon la circunstancia de la abundancia de conversos en las instancias municipales. Más adelante ya en el siglo XVI de nuevo hay un fondo anti converso en el rechazo a los reclutamientos del capitán Tapia según la interesante tesis de Domínguez Ortiz, y desde luego el rastro converso se encuentra asimismo en familias como la del doctor Cazalla, condenado a la hoguera por su protestantismo, estableciendo una línea continua entre los cristianos nuevos y un pensamiento heterodoxo y

crítico, que queremos pensar que continuó, aun de manera no visible, en la vida intelectual de Valladolid.



Plato de reflejo dorado para la celebración de la festividad del Pascua judía (Museo de Israel, 1480)

7. BIBLIOGRAFÍA

- Amador de los Ríos, José, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal* Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876.
- Amran, Rica, « Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla: absorción o/y exclusión?» *Les minorités en Espagne et Amérique, assimilation ou/et expulsion? (XVe-XVIIe siècles)*, 2017: hal-03477803.
- Amran, Rica, «Aproximación a la confrontación jurídico-económica entre María de Molina y las aljamas castellanas a finales del siglo XIII y principios del siglo XIV” .» *e-spania revueinterdisciplinaire d'etudes hispaniques medievales et modernes*, nº1, 2006: parr. 5.
- Andreu Mediero, Ester, y Paños Cubillo, Verónica, «Nuevas propuestas de ubicación espacial de la judería medieval de Madrid: evidencias arqueológicas.» *Revista Historia Autónoma* 1 2012 pp. 53-72.
- Avelló Alvarez, José Luis y Sánchez Lafuente, José Luis, «Castrum Iudeorum (Puente Castro, León).» *Arqueolón II Historia de León a través de la Arqueología Actas del Museo de IlLeón* , 2013-2014 pp. 205-231.
- Ayaso Martínez, José Ramón, «Cristianos y judíos en Iliberris.» *Historia de Granada luces y sombras en la historia de Granada*, s.f.: 195.
- Baer, Yitzhak., *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid, Altalena , 1981.
- Bango Torviso, Isidro, «Arquitectura.» *Memoria de Sefarad. Toledo centro cultural San Marcos*, 2002 pp. 223-223.
- Bar-Magen Numhauser, Alexander, «La epigrafía hispanojudía del reino visigodo de Toledo: revisando una “protohistoria” judía del largo siglo VII.» *Estudios de Historia de España* 25(2), 2023 pp. 102-128.
- Blasco Rodríguez, Asunció, «Razones y consecuencias de una decisión controvertida la expulsión de los judíos de España en 1492.» *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno*, 2005 pp. 9-36.
- Borgognoni, Ezequiel, « Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (siglos X-XIII).» *Estudios de Historia de España* vol. XIV, 2012 pp.53-68.
- Cabrera González, Blas Caballero Arribas, Jesús , M. Díaz de la Torre, Jorge. «El cementerio judío medieval de "la Encarnación" en Ávila.» *Sefarad, revista de estudios hebraicos y sefardies* año 73, nº2, 2013, pp. 309-338.

- Calderón, José María, Calderón, Basilio, *Conocer el barrio de San Nicolás el viejo barrio nuevo de Valladolid*. Valladolid, Área de urbanismo, vivienda e infraestructuras, 1994.
- Cantera Montenegro, Enrique, «Legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla », *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* nº25, 2012 pp.119-146.
- Cantera Montenegro, Enrique, «Notas sobre Abraham Bienveniste, Rab Mayor de los judíos y tesorero real», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, t. 27, 2014, pp. 161-192.
- Cantero Montenegro, Enrique, *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid, UNED, 1998.
- Cantera Montenegro, Enrique «Los judíos de Castilla ante el cambio de dinastía», *Memoria y civilización: anuario de Historia* nº 22, 2019, pp. 143-161.
- Carmona Ballester, Eduardo, «El área arqueológica del mercado del Val » *Conocer Valladolid X curso de patrimonio cultural / coord. por Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción (Valladolid); Eloísa Wattenberg García (dir.)*, 2016, pp. 25-50.
- Carpenter, Dwayne, *Alfonso X and the Jews: an Edition of and a commentary on Siete Partidas 7.24 “ de los Judíos*. Berkeley: University of California Publications modern philology, vol. 115, 1986.
- Carrasco Pérez, Juan, «Los bienes de fortuna de Mosse Benjamín, judío de Tudela (1432) » *Príncipe de Viana* año 5,1 nº189, 1990, pp. 89-112.
- Carrete Parrondo, Carlos, «Comunidades judías castellanoleonesas.» (*Juderías y sinagogas en la Sefarad medieval, en memoria de José Luis Lacave XI curso Cultura hispanojudía y sefardí de la universidad de Castilla la Mancha coord. Ana M. López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito*, 2003 pp. 365-381.
- Carrete Parrondo, Carlos, «El repartimiento de Huete de 1290» *Sefarad revista de estudios hebraicos y sefardíes* año 36 nº 1, 1976 pp. 121-140.
- Caselli, Elisa, « Testigos de la profanación. Interrogantes sobre los conversos españoles ante la destrucción de los cementerios judíos tras la expulsión de 1492 .» *Anales de Historia Antigua Medieval y Moderna* vol. 54,nº2, 2020, pp. 45-64.
- Caselli, Elisa. «Del exilio al terruño. Las reclamaciones ante la Justicia de los judíos que regresaron bautizados (1492-1525).» *Chronica nova* vol. 37, 2011: 143-174.

- Caselli, Elisa, «La administración de justicia y la vida cotidiana judíos y cristianos en el ámbito jurisdiccional de la Corona de Castilla (siglo XV).» *Historia Social* n° 62, 2008: 3-25.
- Castaño, Javier, «Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: la Carta Real de 1450.» *La España medieval* 18, 1995, pp. 181-203.
- Contreras, Jaime, «Domínguez Ortiz y la historiografía sobre judeo-conversos.» *Manuscripts: Revista d'història moderna* n°14, 1996, pp.59-80.
- Corral Sánchez, Nuria, «El pogromo de 1391 en las Crónicas de Pero López de Ayala.» *Ab Initio: Revista digital para estudiantes de Historia*, año 5, n° 10, 2014, pp. 61-75.
- Dedieu, Jean Pierre, «“¿Pecado original o pecado social? Reflexiones en tomo a la constitución y a la definición del grupo judeoconverso en Castilla.» *Manuscripts: Revista d'història moderna* n°10, 1992: 61-76.
- Díaz-Mas, Paloma, *Breve Historia de los judíos en España*. Madrid: Catarata, 2023.
- Egido López, Teófanos. «Vida y milagros de San Pedro Regalado.» *La ciudad del Regalado / coord. por Javier Burrieza Sánchez*, 200 4pp. 17-35.
- Eiroa, Jorge, «Indicadores arqueológicos para la identificación de las poblaciones judías medievales hispánicas.» *Medievalismo: revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales* n° 26, 2016, pp.87-108.
- Eiroa, Jorge, Martínez Rodríguez, Andres, González Ballester, José Ángel, «Indicadores arqueológicos de las poblaciones judías medievales en la península Ibérica durante la Edad Media.» *Desperta Ferro*, 2023.
- Espinosa Villegas, Miguel Ánge, «Ciudad medieval y barrio judío reflexiones.» *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 1997 pp. 5-17.
- Espinosa Villegas, Miguel Ángel, «La memoria sefardí: el mobiliario litúrgico y doméstico en las hagadot medievales de origen hispano.» *Res Mobilis*, 2021 pp.80-102.
- Feliu, Eduard, «Quatre lletres de Mossé ben Nahman.» *Calls*, 1990, pp.69-93.
- Fonseca Moretón, Emilio, «Viviendas de judíos y conversos en Galicia y el Norte de Portugal.» *Anuario brigantino*, n° 27, 2004: 431-436.
- Forcano, Manuel, *Hagadás de Barcelona*”. *El esplendor del gótico judío (video)*. Madrid, 22 de Noviembre de 2023.
- García Díaz, Jesús, «Judíos en Al -Ándalus, los otros sometidos.» *mizárabes en la España Medieval.Cristianos entre al-Andalus y los reinos cristianos*, ed. Gloria Lora Serrano y Álvaro Solano Fernández- Sordo, 2022 pp.317-347.

- García Iglesias, Luis, «Motivaciones de la política antijudía en el reino visigodo de Toledo en el siglo VII.» *Memorias de Historia Antigua*, nº1, 1977 pp. 257-264.
- García Sanjuan, Alejandro, «“Cristianos y judíos durante el califato omeya de Córdoba”.» *Desperta Ferro Arqueología & Historia*, 2018: 13-15.
- Garret Iniesta, Lydia, «Necesidad y rechazo del otro. Situación de judíos y conversos en el reino castellano durante los siglos XIV y XV.» *Aleandría* 2, 2023 pp.175-187.
- Gonzalbes Cravioto, Enrique, «En torno a los judíos en la Hispania Romana.» *Doctrina a magistro discipulis tradita. Estudios en homenaje al prof. Dr. Luis García Iglesias*. J'Dominguez Monedero y Gloria Mora. 2010, pp. 309-326.
- González Ballesteros, José Ángel, «La cerámica de la judería medieval del castillo de Lorca (Murcia): panorama y perspectivas en el ámbito del Sureste.» *En torno a la cerámica medieval de los ss. VIII-XV: XVII Congreso de la Asociación de la Ceramología. Ojós, Murcia*, 2020, pp.337-350.
- González Mínguez, César, Ucelay Gaona, Hegoy, «La crisis bajomedieval en Castilla durante el reinado de Fernando IV a través de las reuniones de Cortes (1295-1312).» *Acta historica et archaeologica mediaevalia* nº 26, 2005, pp.285-306.
- González Salinero, Raúl, «Consecuencias religiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzosa de los judíos de Menorca en 418 e.c.a.» *Cristianos, judíos y gentiles, reflexiones sobre la construcción de la identidad en la Antigüedad tardía* ed.R. Laham Cohen y E. Noce, 2021, pp. 79-101.
- Gumiel Campos, Pablo, «Las políticas de Pedro I con respecto a la comunidad Sefardí y la Sinagoga del Tránsito como testimonio político material.» *Eviterna* nº6, 2019, pp.21-31.
- Hinojosa Montalvo, Jos., «La sociedad y la economía de los judíos en Castilla y la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media.» *II Semana de Estudios Medievales : Nájera, 5 al 9 de agosto de 1991. Logroño : Instituto de Estudios Riojanos*, 1991, pp. 79-109.
- Hinojosa Montalvo, José Ramón, «Los judíos en la España medieval de la tolerancia a la expulsión.» *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, coordinadora María Desamparados Martínez Sampedro, 2000, pp. 24-41.
- Iglesia Duarte, Valentin, «Contenido y significación del Fuero de Nájera.» *Amigos de la Historia najerillense*, 1996.

- Infantes, Victor, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval. Siglos XIII-XVII*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca y Victor Infantes, 1997.
- Izquierdo Benito, Ricardo, «Espacio y sociedad en la Sefarad medieval.» en *Juderías y sinagogas en la Sefarad medieval, en memoria de José Luis Lacave XI curso Cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla la Mancha coord. Ana M. López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito*, 2003, pp.29-56.
- Lacave, José Luis, *Juderías y sinagogas españolas*. Bilbao: Mapfre SA, 1992.
- Lacave, José Luis, «La carnicería de la aljama zaragozana a finales del siglo XV.» *Sefarad XXXV*año 35, nº 1 y 2, 1975, pp.3-35.
- Ladero Quesada, Miguel Ánge., «“Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales del siglo XV”.» *Sefarad revista d eestudios hebraicos y sefardíes* año 31, nº2, 1971, pp. 249-264.
- Ladero Quesada, Miguel Ánge., «Población de las ciudades en la Baja Edad Media (Castilla, Argón, Navarra.» *I Congresso Histórico Internacional. As cidades na História: População*, vol. 1, 2012, pp. 167-201.
- Laham Cohen, Rodrigo, «El nacimiento del antijudaismo en la Antigüedad Tardía y su relación con el antisemitismo moderno.» *Cuadernos judaicos*, nº 40, 202, pp.67-92.
- Laredo, Abraham I. «Las Seelot u-Tesubot como fuente para la Historia de los judíos españoles.» *Sefarad*, 5 nº 2, 1945, pp.441-456.
- Leon Tello, Pilar, «Disposiciones sobre judíos en los fueros de Castilla y León” .» *Sefarad*, jan 1, 1986: 279-293.
- León Tello, Pilar, «Los judios de Palencia.» *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* nº 25, 1967, pp.1-169.
- Likerman de Portnoy, Susana, «El mundo íntimo d elos sefardíes en las aljamas castellanas siglos XiV y XV.» *Historia de España* nº5, 1996, pp. 67-96.
- López Rodríguez, Santiago, «Persecución y expulsión de los judíos: Fuentes históricas y literarias en la península Ibérica(siglos XIV y XV).» *Vegeta Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* 17, 2017, pp. 175-197.
- López Tomás de Carranza, José, «El impacto económico en la economía de Castilla de la Expulsión de los judíos.» Madrid: Universidad Pontificia de Comillas TFG, Abril de 2014.

- Mampel, Nélica, «La España Islámica: situación de las comunidades judías.» *Revista Europa*, nº7, 2013, pp. 153-164.
- Mann, Jacob, «The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History.» *The Jewish Quarterly Review*, 7, 1917, pp. 457-490.
- Mañueco, Manuel y Zurita Nieto, José. *Documentos de la Iglesia Colegial de Santa María la Mayor*. Valladolid: Sociedad de Estudios Históricos Castellanos, 1917-1920, 2009-20010 copia digital.
- Mariana, Juan, *Historia General de España*. Toledo: Tomás Rodríguez, 1601.
- Martín Montes, Miguel A. «La cerca y los alcázares.» *Conocer Valladolid curso de patrimonio cultural*, 2007/08, 2008, 2007-2008, pp.29-44.
- Martín Montes, Miguel Ángel, Moreda Blanco, Javier, «Aproximación a la génesis y desarrollo urbanístico de Valladolid durante la plena Edad Media (Siglos XI-XIII).» *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, nº 15 *El urbanismo de los estados cristianos*, 1999, pp. 153-186.
- Martínez Sopena, Pascual, «Espacio y sociedad en Valladolid durante los siglos XI y XII.» *Enciclopedia del Románico en Castilla y León / coord. por José Manuel Rodríguez Montañés; Miguel Ángel García Guinea (dir.), José María Pérez González (dir.)*, 2002, pp. 19-41.
- Mazzoli-Guintard, Christine, «Judíos, cristianos y musulmanes en las ciudades de Al-Ándalus.» *El legado de la España de las tres culturas. XVIII de Historia en Llerena/ coord. por Felipe Lorenzana de la Puente, Francisco J. Mateos Ascacibar*, 2017, pp. 11-28.
- Merchán, Carlos, *Los judíos de Valladolid estudio histórico de una minoría influyente*. Valladolid: Institución Cultural Simancas Servicio de publicaciones de la Diputación Provincial de Valladolid, 1976.
- Mirones Lozano, Eunete. «Entre la jurisdicción cristiana y las regulaciones comunales indumentaria de los judíos peninsulares en la Edad Media.» *Cuadernos Medievales* nº 27, 2019, pp. 54-72.
- Misiego Tejada, Jesús Carlos, *Informe trabajos arqueológicos (sobre la excavación y control) integrados en las obras de ejecución del proyecto de rehabilitación y adaptación del mercado del Val* Valladolid, 2013, Inédito. Servicio territorial de Cultura, Turismo y Deporte de Valladolid Junta de Castilla y León

- Misiego Tejada, Jesús Carlos, *Informe final trabajos arqueológicos (sobre la excavación y control) integrados en las obras de ejecución del proyecto de rehabilitación y adaptación del mercado del Val* Valladolid, 2014 Inédito Servicio territorial de Cultura, Turismo y Deporte de Valladolid Junta de Castilla y León.
- Misiego Tejada, Jesús Carlos, *Adenda al Informe final trabajos arqueológicos (sobre la excavación y control) integrados en las obras de ejecución del proyecto de rehabilitación y adaptación del mercado del Val* Valladolid, 2016, (Análisis por C14 de una muestra de madera procedente de una estancia excavada en la base arqueológica) Inédito. Servicio territorial de Cultura, Turismo y Deporte de Valladolid Junta de Castilla y León.
- Misiego Tejada, Jesús Carlos, *Informe técnico de los trabajos de control arqueológico anexos a la ejecución de una acometida eléctrica para el Hospital Edificio Rondilla, por la calle Pelota* Valladolid, 2022 Inédito. Servicio territorial de Cultura, Turismo y Deporte de Valladolid Junta de Castilla y León
- Misiego Tejada, Jesús Carlos, *Informe técnico de los trabajos de control arqueológico anexos a las obras de renovación de la pavimentación en parte de la Plaza de San Nicolás y de la C/ Puente Mayor*, Valladolid, 2022 Inédito Servicio territorial de Cultura, Turismo y Deporte de Valladolid Junta de Castilla y León
- Mitre Fernández, Emilio, «De los Pogroms de 1391 a los ordenamientos de 1405. (Un recodo en las relaciones judíos-cristianos en la Castilla Bajomedieval.» *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* n° 7, 1994, pp. 281-288.
- Mitre Fernández, Emilio, «Notas en torno a las disposiciones anti-judías de las cortes de Valladolid de 1405.» *Proceedings of the seventh world Congress of Jewish Studies*, 1981, pp. 115-122.
- Moreda Blanco, Javier y Serrano Noriega, Rosali., *La necrópolis judía del paseo de la Acera de Recoletos (Valladolid)* *Arqueología en Castilla y León* 18. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009.
- Moreda Blanco, Francisco Javier y Serrano Noriega Rosalía, *Informe sobre la realización de un seguimiento arqueológico en las obras de ampliación del foso del ascensor en el inmueble n° 15 de la calle Imperial* Valladolid, 2008 Inédito. Servicio territorial de Cultura, Turismo y Deporte de Valladolid. Junta de Castilla y León

- Moreno, Doris, «El protestantismo castellano revisitado: geografía y recepción».» *Reforma religiosa y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI / coord. por Michel Bæglin, Ignasi Fernández Terricabras, David Kahn, José Luis Villacañas Berlanga*, 2018, pp.181-197.
- Motis Dolader, Miguel Angel, «La sociedad judía aragonesa en la Edad Media».» *Historia de Aragón*, 1989: 345-362.
- Moxó, Salvador., «Los judíos castellanos en el reinado de Alfonso XI.» *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* año 35 nº 1-2, 1975, pp. 131-150.
- Pedruelo Martín, Eduardo (coord.), «Señor de Valladolid.» *Ego comes Petrus*. Valladolid: Archivo Municipal de Valladolid Ayuntamiento de Valladolid, noviembre-mayo de 2018-2019.
- Peláez del Rosal, Jesús., *Las sinagogas medievales españolas en los documentos de la Baja Edad Media*. Toledo, 23 de Septiembre de 1994.
<https://www.uco.es/dptos/antiguedadyedadmedia/griego/publicaciones/docum1016.htm>
- Pérez Castaño, Gonzalo, «Sin pan que comer ni vestidos con los que cubrirse»:Violencia y situación jurídica de los judíos de Castilla durante la guerra civil entre Pedro I y Enrique II de Trastámara (1366-1369).» *Revista Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval* , Nº. Extra 1-1 (Actas del II Congreso Internacional de Jóvenes Medievalistas Ciudad de Cáceres),, 2014, pp. 308-331.
- Pérez, Joseph, *Los judios en España*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- Rábade Obradó, Pilar, «Los judíos en tiempos de Isabel la Católica Una aproximación al conjunto.» *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamerican* nº9, 200, pp. 107-121.
- Ramos de Castro, Guadalupe. *Juderíasde Castilla y León*. Zamora: Fundación Ramos de Castro, 1988.
- Rochwert-Zuili, Patricia, «La actuación pacificadora de María de Molina.» *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales* nº 20, 2015.
- Romano, David, «Aljama frente a judería, call y sus sinónimos» *Sefarad, jan*, 1 , 1979, pp. 347-354.
- Romano, David, «Judíos hispanoscoexistencia, tolerancia marginación (1391-1492) De los alborotos a la expulsión.» *Sociedad española de Estudios medievales*, 2016, pp. 25-49.

- Rubio González, Lorenzo, «Juan de Valladolid: un poeta de juglaría en el siglo XV.» *Castilla estudios de Literatura* nº 6, 1983: 110-112.
- Rucquoi, Adeline, «Les juifs dans la région de Valladolid.» *Revista del mundo musulmán y del Mediterráneo*, 1992, pp. 123-130.
- Rucquoi, Adeline, *Valladolid en la Edad Media*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.
- Ruiz Gómez, Francisco, «Aljamas y concejos en el Reino de Castilla durante la Edad Media.» *Espacio, tiempo y forma serie III Historia Medieval*, t. 6, 1993: 57-78.
- Ruiz Taboada, Arturo, «La casa judía en Toledo: apuntes sobre diseño y funcionalidad.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 70, 202, pp. 51-75.
- Samuel, Zarza, *Centro de documentación y estudios Moisés de León*. s.f. <https://sefardies.es> (último acceso: 20 de Enero de 2024).
- San José Díez, Mariano, *Barrio y parroquia de San Nicolás*. Valladolid: Parroquia de San Nicolás de Bari, 2008.
- Sánchez- Lafuente Pérez, Jorge y Avelló Álvarez, José Luis, «La judería de Puente Castro y la población altomedieval de la ciudad de León (ss. X-XIII).» *El mundo judío en la península Ibérica: sociedad y economía* Jorge Sanchez-Lafuente Pérez, José Luis Avello Álvarez (editores), 2012, pp. 142-151.
- Serrano Gutiérrez, José Manuel y Saquero Martín, Belén, «Hallazgos romanos en la ciudad de Valladolid» *Arqueología Urbana en Valladolid*, 1991, pp. 31-62.
- Suárez Bilbao, Fernando, «Cristianos contra judíos y conversos» *Conflictos sociales e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, coordinador J.I. de la Iglesia Duarte, *Semana de estudios medievales.*, 2004, pp. 445-482.
- Suárez Bilbao, Fernando, *Las ciudades castellanas y sus juderías en el siglo XV*. Madrid: Caja de Madrid, 1998
- Valdeón Baroque, Julio, «La propaganda ideológica, arma de combate de Enrique de Trastámara (1366-1369).» *Historia. Instituciones. Documentos* nº19, 1992, pp. 459-468.
- Valdeón Baroque, Julio, «Los judíos en la España Medieval.» *Memoria de Sefarad*, 2003, pp. 43-53.
- Vallecillo Ávila, Manuel, «Los judíos de Castilla en la Edad Media.» *Cuadernos de Historia de España* XIV, 1950, pp.17-110.
- Varona, María Antonia, «Pleitos de judíos en la Real Chancillería de Valladolid. Regesta de sus cartas ejecutorias (1486-1495).» *Sefarad* tomo 54, nº1, 1994, pp. 155-194.

- Vidal Doval, Rosa, «Predicación y persuasión : Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412.» *Revista de poética medieval*, 2010, n. 24, 2010, pp. 225-243.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz, *Actividad alfarera en el Valladolid Bajo medieval*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid. Secretariado de publicaciones, 1998.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz, « Espacios artesanales en la morería de Valladolid. Litigios por el trabajo y la venta de los productos de las alcallerías.» *Vivir en Minorías en España y América: (siglos XV al XVIII) / coord. por Antonio Cortijo Ocaña, Rica Amrán*, 2017, pp. 64-73.
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo, “Los repartimientos del “servicio y medio servicio” de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491” *Sefarad* 62, 2002, pp. 185-206.